كتاب تلويح على توضيح
نسخ ٩٠ك

خطبة الشارح ٣	خطبة المصنف ٤	اصول الفقه ٩	الركن الاول ١٥ فيه التسمية من التلويح والشارح ... ام لا كاختلاف المصنف ...		
مباحث الكتاب الباب الاول ٦	١	القسم الاول ومباحثه استغراق الافراد ١٨	فصل لما فرغ عن الكلام ... ستة فصول ١٩	فصل حكم العام ٢١	
فصل العام ... ٢٣	فصل في القاطع ... ٢٧	قوله انه ... ويطلب ... [illegible]	فاذا عرفت ... ٣١	قوله فصل ذكر المطلق والمقيد ٣٤	قوله حكم المشترك ٣٩
قوله التقسيم الثاني ٣٦	فصل في المجاز العلاقة ٤٠	مسئلة لا خلاف ان المجاز خلف عن الحقيقة ٤٤	قوله فاذا علق ... ٤٨	مسئلة ... للمجاز قرينة ٤٩	فصل ... في الافعال تسمى تبعية ٥٢
حروف المعاني مباحث ٥٣	مباحث الفاء ٥٥	... العاطفة ٥٦	مباحث الباء الجارة ٦٠	قوله من ٦١	
	فصل في الصريح والكناية ٦٥	قوله التقسيم الثالث ٦٦	قوله التقسيم الرابع ٦٩ فصل ... كيفية دلالة اللفظ	مطلب مفهوم المخالفة عند الشافعي ٧٥	الباب الثاني اللفظ المفيد له ٧٩
مسئلة ... بان الامر للوجوب ٨٣	فصل عموم اللفظ ... ارادة ٨٤	قوله لا اختلاف في اطلاق الاداء والقضاء ٨٥	قوله ... السبع ... مطلب ٩٢	قوله فصل في تقسيم المأمور ١٠٧	فصل في ... ام لا ١٢٢
فصل اختلفوا ... ١١٦	الركن الثاني في السنة وفصل في الاتصال ١١٧	حاصله ان الراوي ... ١١٩	فصل شرائط الراوي وفصل في الانقطاع ١٢٠	فصل في محل الخبر ... ١٢١	قوله مما يلحق الكتاب والسنة ١٢٤
فصل في الاستدلال ... ١٢٥	قوله مسئلة ... ١٢٩	قوله الركن الثالث في الاجماع ١٣٥	قوله الركن الرابع في القياس ١٣٩	قوله فصل في شرائط الراوي ١٤١	قوله العلة ... ١٤٤
فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة ١٥٣	فصل في الاستحسان ... ١٥٤	فصل في دفع العلل المؤثرة ... ١٥٦	فصل في الاعتراضات التي تورد على القياسات ١٦٠	فصل في ... القياس ... ١٦٣	فصل في ... الفاسد ١٦٤

قوله باب المعارضة والترجيح ١٦٤	قوله فصل ... الترجيح ... ١٦٨	قوله مسئلة التعارض ... ١٧٠	قوله فصل ... من الترجيح الفاسد ١٧٠	قوله باب الاجتهاد ١٧١	قوله القسم ... الكتاب ... الحكم ١٧٣
قوله ... وغيره ١٧٦	باب ... السابع ١٨٥	مطلب الشرط اربعة ١٨٧	قوله ... ١٩٣	علته ... ١٩٤	فصل ... ١٩٥
مطلب الايمان لا يحتمل النقل ... ١٩٦	فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة ١٩٨	واما الجهل يصلح عذرا ٢٠٦	٢١٥		

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البرين والبحرين خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع واستفاد وتعلم واستعاد اعظم الله تعالى اجره يوم التناد حرره الفقير احمد شيخ زاده المفتش باوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه
فروع الحنفية السمحة البيضاء حتى اصبحت كلمته باقية راسخة الاساس
شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اوقد
من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا واوضح لاجماع الاراء
على اقتفاء اثارها قياسا ومنهاجا حتى صادف بحار العلم والهدى متلاطم امواج
ورايت الناس يدخلون في دين الله افواجا والصلوة على من ارسله بسواطع الحجة
معوانا وظهيرا وجعله لواضح المحجة سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى
للانام مبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا ثم على من التزم
اشارته الدالة على طريق العرفان واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة
البيان واغتنم في شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان
من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان وبعد فان علم الاصول
الجامع بين المعقول والمنقول النافع في الوصول الى مدارك المحصول
اجل ما يتنسم في احكام الشرع نوافح القبول واعز ما يتخذ لاعلاء اعلام
الحق عقول العقول وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق
والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول
ومنقح اغصان الفروع والاصول صدر الشريعة والاسلام اعلى الله درجته
في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف ونصاب كامل من خزانة كل منتخب
كاف بحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز

ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب اغصانها وهو حاو
في تحصيل مباني الفروع وتعديل اركانها نعم قد سلك فيه منهاجا بديعا في كشف اسرار
التحقيق واستولى على الامد الاقصى من تمهيد مباني التدقيق مع شريفة بايات ناسخها
ايدي الافكار ولطيف نكات ما فتق رتقها اذهان اولو الابصار ولهذا طار كالامثال
في الاقطار وصار كالامثال في الامصار ونال في الافاق حظا من الاشتهار
ولا اشتهار الشمس في نصف النهار ولقد صادفت تحارير بما وراء النهر
لكثير من فضلاء الدهر افئدة تهوى اليه واكبادا هائمة عليه وعقولا
جاثية بين يديه ورغبات مستوقفة المطايا لديه معتصمين في كشف
استاره بالحواشي والاطراف قانعين في بحار اسراره عن اللالى بالاصداف
لا تحل انامل الانظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البيان ابواب مغلقاته
فلطايفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة وخرايده في خيام الاستار
مقصورة ترى حوالها هممًا مستشرفة الاعناق ودون الوصول اليها
اعينا ساهرة الاحداق فامرت بلسان الالهام لا كونهم من الاوهام ان اخوض
في لجج فوايده واغوص على غرر فرايده وانشر مطويات رموزه واظهر مخفيات
كنوزه واسهل مسالك شعابه واذلل لسواد صعابه بحيث يصير المتن
مشروحا ويزداد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت اقتحم موارد السهر في ظلم
الدياجر واحتمل متاعب الفكر في ظهاير الهواجر راكبا كل صعب وذلول
لاقتناص شوارد الاصول وباذلا غاية الجهد في الوصول الى مقاصد الابواب
والفصول حتى استوليت على الغاية القصوى من اسرار الكتاب وامطت
عن وجوه خرايده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح
الى كشف حقايق التنقيح مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده وتفسير
مقاصد الكتاب وتكثير فوايده مع تنقيح لما اثر فيه المص بسط الكلام
وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تقريرات تنفتح لورودها اصداف
الاذان وتحقيقات تهتز لادراكها اعطاف الاذهان وتوجيهات ينشط
لاستماعها الكسلان وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان معولا
في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة ومعرجا في عيون الدراية
على ما تقرر من النكت اللطيفة وسيجدها الغايص في بحار التحقيق الفائض عليه
انوار التوفيق ما اودعته هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه
الا الماهر من علماء الفريقين ولا يتنبه للاطلاع على دقايقه الا البارع

في اصول المذهبين مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل واحاطة بقوانين
الاكتساب والتحصيل والله سبحانه ولي الاعانة والتأييد والملي بافاضة
التسديد وهو حسبي ونعم الوكيل بسم الله الرحمن الرحيم وبتوفيقك
نعتصم يا كريم **قوله** حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي ابسم الله ابتدائي الكتاب
حامدا اي طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية
نحو الحمد لله واحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد
في الحديث كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد
لله فهو اجذم فان قلت ان يجعل الحمد مقيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك
الا انه قدم التسمية لان النصين ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء
بالآخر وفيما امكن الجمع بان يقدم احدهما على الاخر فيقع الابتداء به حقيقة و
بالاخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد
عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا
حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخة المقروة عند المصنف بعيد
عن ذلك واما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال منه واما
تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا فيحتمل وجوها احدها ان الحمد يكون على النعمة وغيرها
فان الله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميع نعمائه وجزيل
آلائه التي من جملتها التوفيق لنا ليف هذا الكتاب وثانيها ان نعم الله تع على كثرتها ترجع
الى ايجاد وابقاء اولا ايجاد وابقاء ثانيا فيحمد على القسمين تاسيا بالسور المفتتحة بالتحميد
حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا و
في السبا الى الايجاد وفي الملئكة الى الابقاء ثانيا وثالثها الملاحظة لقوله تعالى وله
الحمد في الاولى والاخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل
الى العباد من نواله وفي الاخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله وآخر دعواهم ان الحمد
لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والالاء في دار الفناء
والبقاء فما معنى قوله لغاية الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على حامدا قلت معناه
قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال
اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تع يستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد
لا يكون الا باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي له يعرض عن جانب الخلق
ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى وتقدس على ما بانه المستحق للثناء وحده

فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية
قلت ليس الباء صلة للابتداء بل الظرف حال والمعنى متبركا بسم الله ابتداء الكتاب فالابتداء امر عرفي يعتبر
ممتدا من حين الاخذ في التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة
فان قلت فعلى الوجه الثالث كون حامدا ثانيا اعني ثانيا وبالحمد وعازما عليه ليكون مقارنا للعامل
ومع يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف اي وحامدا ثانيا اعني عازما عليه
فلا يلزم الجمع **قوله** وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين
الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الثناء عليه
له يتلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عليه السلام على ما في
النسخة المقروة تنويه لشانه وتنبيه على انه لكونه افضل الرسل الرجل لا يخفى على احد والحلبة
بالسكون خيل يجمع للسباق من كل اوب لا يطرف واستعير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس
السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلوى وهو وجه تكثير الصلوة وتكريرها
واشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الال لانها انما تكون ضمنا
وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قران الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة
بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القرائن الثلث الاخر
لرعاية السجع لا الاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين
فاولا مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاول كالفضلى والافاضل فلانهم هاهنا طرحوا عنه معنى
قبل وهو حينئذ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة
لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في
الاول اول من هذا العام وفي الثاني قبل هذا العام **قوله** سعد جده اي ابهام اذ الجد البخت
وابو الاب **قوله** وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة ويعدى باللام ويعدى بالباء
تسامحا او تضمينا لمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلوة الافعال ميلا الى جانب
المعنى **قوله** وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق ولختمت الكتاب
بلغت اخره والختام الطين الذي يختم به فعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام
بمنزلة الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا يحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه
على الطالب بعد الاختتام وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام **قوله**
موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه والشرائط المذكورة في علم الميزان لا كما هو
دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود **قوله** وترتيب انيق اي حسن معجب
يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق
والصواب لم يسبقني الى مثله يقال سبقته الى المعالي **قوله** لم يبلغ صفة تحقيقا

والعايد محذوف اي لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من الدقايق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى لانه
بمعنى الوصول والانتهاء **قوله** سميت هذا الكتاب جوابا لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال
العناية بتميزه فان قلت لما الثبوت الثاني لثبوت الاول فيقتضي سببيته لما ذكر بعدها التسمية
هذا الكتاب بالتوضيح فما وجهه قلت وجهه ان الضمير في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات
التنقيح وفتح لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا للتسمية
بالتوضيح في حل غوامض التنقيح **قوله** اليه يصعد افتتاح غريب واقتباس لطيف في الضمير
قبل الذكر دلالة على حضوره ذكرا لله في قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع و
اشارة الى ان الله تعالى متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم
الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغي ان
يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت
الى ما سواه لا يقال ان ابتداء المتن بالتسمية فلا اضمار قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا
نقول يكفي في العمل بالسنة ان يذكر التسمية باللسان او ان يخطر بالبال ويكتب على قصد التبرك من غير
ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب والصعود الحركة الى العالي
مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالي قدرا ومرتبة والكلم من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يعرف بين
الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد لا انه كثيرا ما يسمى جمعا نظرا الى معنى الجنسية ولاعتبار جانبي اللفظ
والمعنى يجوز في وصفه التذكير والتانيث قال الله تعالى كانهم اعجاز نخل منقعر اي منقطع من مغارسه ساقط
على وجه الارض وقال الله تعالى كانهم اعجاز نخل خاوية اي متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل
في الواحد والاثنين حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الصفة
على ما ذكرناه مع ان فعلا ليس من ابنية الجمع فلا ينبغي ان يشك في انه جمع كلمة وركب وانه ليس بجمع كتمر
وركب نحو قوله والكلم ان كان جمعا جاز فيه التانيث والصواب وان كان بالواو **قوله** من محامد حال عن الكلم
بيانا له على ما قال النبي عليه السلام هو سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج
بها الملك فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل واغا صح المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما
سيجيء من ان النكرة تعم بالوصف كما في كوفية ولان التنكير هنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع
محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة الجميل من نعمة او غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالا
وتعظيم المنعم قولا او عملا او اعتقادا فلا اختصاص للحمد باللسان كان ببيان الكلم بها انسب والمشارع
جمع مشرعة الماء وهي مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اي
اظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية
بمنزلة روضة وجنان فاثبت لها مشارع يردها المتعطشون الى زلال الرحمة والوصول بهما

الطريق اثبت لقبول العبادة الذي هو مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران ريح الصبا
التي بها روح الابدان وغناء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها المستوي مطلع
الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والقبول تحمل ان الدبور تزعج السحاب وتشخصه
في الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض
حتى يصير كسفا واحدا ثم ينزل المطر ينتج به الاشجار والقبول الثاني من المصادر الشاذة لم
يسمع له ثان والنماء الزيادة والارتفاع نمى ينمي نماء ونمو نموا وحقيقة النمو الزيادة في
اقطار الجسم على تناسب طبيعي ثم في وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا
كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فان المحامد لما كانت هي الكلم الطيب
والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحامد شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقادات وفرع
هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان حمد الله
تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس هو ان يقال الحمد لله بل ان يشعر بعظمته وينبئ عن
اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والرحمة عن ملك المعالي والاتيان بما يدل عليه من الاعمال
فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل
فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لا غصن لها وشجرة لا
ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنان ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه
وفي الحديث فان لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلا ثابتا هو الاعتقاد
الراسخ الاسلامي المبني على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل
الصالح الموافق للشريعة المطهرة المبني على علم الشرايع والاحكام واشار الى الاختصاص والدوام
بقوله اليه يصعد الكلم بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المبني عن الاستمرار
قوله على ان جعل تعلق المحامد ببعض النعم اشارة الى عظم امر العلم الذي وقع التصنيف فيه ودلالة
على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية
والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية ومباني
الاصول ما يبتنى هي عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها
بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة في علم الفقه و
معانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لا يصل
اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة
معاني الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب في دار الجزاء وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم
الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على
معرفة احوال الادلة الكلية من حيث يوصل الى الاحكام الشرعية وهي موقوفة على معرفة الباري وصفاته

وصدق المبلغ عليه السلام ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث
عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام **قوله**
بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان
الملتجى اليها امن من عوائل عقبى والدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء
والاحكام تستند الى ادلة جزئية ترجع على كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها
في اثناء الكلام على الترتيب الذي بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع
ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين
اي القايسين المتاملين في النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار تقول
اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة
الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع تقديم السنة على الاجماع
مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام على متن السنة ولا خفاء في تقديمه وانما يؤخر حيث يؤخر لعارض
الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو
دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القصر وعلى ما هو دونه كذلك
الاحكام يشتمل على محكم هو غاية في الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو
دونه وسيجيء تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار مضروبة على المتشابه
محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله
وفائدة انزاله الابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم
بالسرائر فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير بط عندهم من العلم والامعان في الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
متمناه **قوله** بكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري
قوله اودعها فيها اي اودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول اودعته
مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا او تضمينا لمعنى الادراج والوضع
قوله منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته
والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرايس والمذكر على عرس
بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين
هي معهوداتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك
الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق و
يستخرجون احكاما وحقائق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة
قوله وفصل خطاب اي خطابا فاصلا المميز بين الحق والباطل او خطابا مفصولا الذي يتبينه

من يخاطبه لا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف
الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو
الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام **قوله** ما رفع اي ما دام
رايات الدين مرفوعة عالية باجتماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء
مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم
الامر باهر البرهان اي غالب الحجة فانهم كنوز اعيد فون نعرزكربا لرنج عزيزة في الارض
والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عبارات الصعبة الجزلة لصعوبة
التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب
يعدى بالى فاصل الكلم رموزا الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض منصوبا
اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت الارض بالقضيب اذا ضرب فاثر فيها يعني بدا وبحا الى نكت
خفية لطيفة في اثناء اشارته الدقيقة والنظر تامل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ
النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين وفي التهذيب تقول نقحت الجذع
وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدرر في السلك جمعها
كما ينبغي مرتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بان في اصول فخر الاسلام زوايد يجب
حذفها وشتاتا يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس مبنيا على قواعد المعقول بان يراعى في
التعريفات وجمع شرايطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك
مما لم يلتفت اليه المشايخ **قوله** موردا فيه اي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضماير التي
يأتي بعد ذلك **قوله** الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق
ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث
لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز
القران مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوب
الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله انما هو بهذا الطريق
وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتباره انه يشترط في اعجاز
الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن
دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اصناف السحر بلفظ
الجمع وعروق الاعجاز الذي هو انواع من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل ما لطف ماخذه ودق
فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في لطيف الكلام وتادية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة
حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تادية المعنى ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله

ومن الطرف المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل
القرآن مع كونه معجزا فمعنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه
من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الاعجاز ومع تعدد
طرف الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى وعلى بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول
ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله
تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى
او فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته و
الاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد ينضبط **قوله** اصول الفقه الكتاب مرتب على مقدمة
وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن
الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم
الاول مبني على اربعة اركان الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وهو مذيل بباب الترجيح والاجتهاد
والثاني على ثلثة ابواب الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف
العلم وتعيين موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يفوته
فوات المقصود والاشتغال بما لا يعنيه وكل علم فهو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب و
موضوعه الذي به يتميز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف لتميز
العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال وقال عن لسانه
اصول الفقه ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار
تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي لان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وابتر من الاضافي بمنزلة
البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ماخوذ
في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى
الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب في مختصر اصول
الفقه عند قصد المعنى الاضافي فجمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها والاولى باعتبار
الاضافي فانث الضمير وقال الان نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فذكره واللقب علم يشعر
بمدح وذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد
وذلك مدح **قوله** اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف
اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته بالضرورة البينة ضرورة توقف معرفة
الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري الا انهم لم يتعرضوا
له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم
المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه

مبنى له ويستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما ينبني عليه الشيء من حيث ينبني
عليه وبهذا القيد خرج ادلة الفقه مثلا من حيث ينبني على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار
فروع لا اصول وقيد الحيثية لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة
امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل وذهب بعضهم
الى ان المراد به هنا الدليل واشار المص الى ان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان
الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء اعالي الجدران على اساسه
واغصان الشجر على جذعه كذلك يشمل الابتناء العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى
اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول
الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع
ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى حمله بالمعنى اللغوي الشامل للحسي
وغيره فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قلنا نريد بالابتناء الحسي كون
الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق
منه كالفعل على المصدر واراد ما هو المعتبر في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبنيا
عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر عن الحسي ولا
يدخل في العقلي بتفسيره والحق انه بناء الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلي و
انما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية و
المعلولات على عللها والافعال على المصادر وما اشبه ذلك ابتناء عقلي **قوله** واعلم ان التعريف
الحقيقي الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل او لا الاولى
الماهية الحقيقية اي الثابتة في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت
مركبة والثانية الماهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع
عدة امور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء
الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع
بازاء الكلي المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول على الكثرة
المتفقة الحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي كون بعض الماهيات الاعتبارية
بسايط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا
فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية او لا وعلى الاول فالمراد
منه نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية بما يسمى
الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها او
بعضها او بالعرضيات او بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف

اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقايق
لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت
ظاهر عبارته مشعر بان تعريفات الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة
قلت في العدول عن ظاهر العبارة سعة لان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها
مسمى الاسم وماهيتها الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب ما التي تطلب
وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء والمتأخرة عن ما التي تطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه و
قد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي
البتة لانه جواب عن ما التي تطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك
الشيء بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي
والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود شيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث
في مبادئ الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه
تعريفا حقيقيا **قوله** وشرط كلا التعريفين اي الحقيقي والاسمي الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق
المحدود على ما صدق عليه الحد صدقا كليا اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم
كلما وجد الحد وجد المحدود والاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه واما العكس فاخذه
بعضهم عن عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال
كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لها اي ليس كل حيوان
انسانا فلهذا قال اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه المحدود
فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم
اخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي كل ما لم يصدق عليه الحد
لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان
يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل اسمي لانه تبيين ان لفظ
الاصل في اللغة موضوع للمركب الاعتباري الذي هو الشيء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج
الغير اليه وههنا لا دخل له في بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان او حقيقيا وفي
الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشيء
اما داخل فيه او خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشيء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير
او بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثاني ان كان ما منه الشيء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان
كان ما لاجله الشيء فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالالات للنجار وقابلية الخشب
ونحو ذلك فهي اقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما

يقال الاصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل منها انه محتاج اليه
ولا يصدق عليه انه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه احدها منع اشتراط
الطرد في مطلق التعريف لا سيما الاسمي فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهوماتها
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض
ما عدا المحدود وان الغرض من تفسير الشيء قد يكون تمييزه عن شيء معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه
كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثاني بالمحتاج وثانيها منع عدم
صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها
ان كلامهم في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه
فهو اصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور المذكورة للفكر واصل له مع ان
ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه
نقل المضاف تعريفين مقبولا ومزيفا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون
الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد
نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد بالنفس النفس الانسانية اذ بها الاعمال ومعها
الخطاب وانما البدن الة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير ما دلالة عليه
اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله ما لها وما عليها الى ما يقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر
وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به النفس وتتضرر في الدنيا من اللذات والالام والشعر بهذا
التقييد ثم لما كان الفقه من العلوم الدينية فتكرر على هذا التقدير ثلثه معان ثم ذكر معنيين اخرين
فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها يشمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملان
كلها والاقسام اثنى عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى
فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و
بدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد
وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل
تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و
بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب و
كراهة التحريم ان كان الى الحرام اقرب بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة
ثم المراد بالواجب يشمل الفرض ايضا لان استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة
الحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب يشمل السنة والنفل فصارت
الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل اي ايقاع على ما هو المصدري وترك اي عدم فعل فصار اثنى عشر والمراد
بما ياتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو

ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله إيقاعه وطرف تركه عدم إيقاعه والأمثلة المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وإن كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة إلا أنها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وإنما فسر الترك بعدم الفعل ليصير تفسيرا احترازيا إذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلنا أي حاجة إلى اعتبار الفعل والترك وجعل الأقسام عشرة وهلا اقتصر على الستة بأن يراد بالواجب مثلا ما هو أعم من الفعل والترك قلت لأنه إذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الترك بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى أن المراد أن عدم الإتيان بالواجب يستحق العقاب إلا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد ونحو ذلك وبا في كلامه واضح إلا أن فيه مباحث أولها أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بأنه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى وجوابه أن المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والإمكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس عن الهوى كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الأسباب وميلان النفس إليه مما يثاب عليه وثانيها أن المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الإمكان الخاص ليقابل الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الإمكان العام ليقابل الحرمة فإن قلنا إذا أريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ويفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يجوز لهما لأن ما سوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب عليها وثالثها أن ما يجوز عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل ليشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم ورابعها أن ليس المراد معرفة ما لها وما عليها تصورها ولا التصديق بثبوتها الظاهر أو ليس الفقه عبارة عن تصور الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الأمر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بأن هذا واجب وذاك حرام وإليه الإشارة بقوله كوجوب الإيمان وأحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه مما يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الأمر الوجدان كما في العمليات نحو وجوب الصلاة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بأنه لا يجوز أن يراد الكل كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا في ما لها وما عليها مع أن إطلاق اللفظ المحتمل للمعاني مع عدم تعيين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرف أصحاب الشافعي الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك أن متعلق العلم الحكم أو غيره والحكم إما مأخوذ من الشرع أو لا والمأخوذ من الشرع إما أن يتعلق بكيفية عمل أو لا والعملي إما أن يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم أو لا فالعلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية هو الفقه فخرج العلم بغير الأحكام من الذوات والصفات والعلم بالأحكام الغير المأخوذة من الشرع كالأحكام

المأخوذة من العقل كالعلم بأن العالم حادث أو من الحس كالعلم بأن النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم بأن الفاعل مرفوع وخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الإجماع حجة والإيمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام وكذا علم المقلد لأنه لم يحصل من الأدلة التفصيلية **قوله** عكر أنه أريد بالحكم الحكم يطلق في العرف على إسناد أمر إلى آخر أي نسبته إليه بالإيجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس بمراد ههنا لأن علم الفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد وإلا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الأمرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور وإلى هذا أشار بقوله ليخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الأدلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الأصول فاحتاج إلى التكلف في تبيين فوائد القيود وتعسف في تقرير مراد القوم وذهب إلى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والأحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الإيمان بالله ووجوب تصديق النبي عليه السلام لأن ثبوت الشرع موقوف على الإيمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الأحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الأحكام لأنها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وإنما قال الخطاب بما يتوقف وبما لا يتوقف لأن الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع على وجوب الإيمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الإيمان بالله وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الإيمان والتصديق بنبوة النبي عليه السلام ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الإيمان والتصديق وهو غير مفيد لأنه لا يتوقف وجوب الإيمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب إلا بالسمع **قوله** ثم الشرعي المتوقف على الشرع إما نظري لا يتعلق بكيفية عمل وإما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لإخراج النظرية ككون الإجماع حجة والأصح على التقدير الثاني إلا إذا كان الحكم المصطلح شاملا للنظرية وفيه كلام **قوله** أي العلم الحاصل قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالأحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لأنه علم بالأحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية سواء لم يكن علم المقلد حاصلا عن الأدلة فدفع ذلك بأنه متعلق بالعلم لا بالأحكام إذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه إذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وإن كان مستندا إلى قول المجتهد المستند إلى الدليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الأدلة بالتفصيلية

لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي او بعدمه وجوبه لوجود المانع ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر ذهب ابن الحاجب الى ان حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرائيل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال والاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلابد من زيادة قيد الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه لاحتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية **فان** قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا ان يكون العلم ماخوذا عن الدليل فيخرج علم جبرائيل والرسول ايضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات **قوله** ولما عرفنا الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تع وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي لبعض الاشاعرة وكل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو هنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله يدل على ان لا احكام الا خطاب الله وقد وجبت طاعة النبي عليه السلام واولي الامر والسيد فخطاباتهم ايضا احكام لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تع اياهم فلا احكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فانه تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء او التخيير ومعنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة واجيب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء والتخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في القصص من حيث انها افعال المكلف وهو ظ **قوله** وزاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت المرأة بالنكاح وحرمت بالطلاق الثاني انه يشتمل على كلمة او وهي

للتشكيك والترديد فينا في التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمص اهمل في تفسير الخطاب الوضعي ذكر المانعية فاجاب الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او هنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد الا بعد التفصيل واما الثالث والتزم بعضهم زيادة في التعريف قيدا يعمه ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المص الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر احدهما وجب ذكر الاخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء والتخيير في التكليفي لانهما مفهومان متغايران ولزوم احدهما للاخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعي في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او مانعا **قوله** وبعضهم عرف ذكر في بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تع الخ اشارة الى الحكم الشرعي المعهود صرح في كثير من الكتب بان الحكم الشرعي خطاب الله فتوهم المص ان هذا التعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا التعريف للحكم الشرعي فالمص انما كان هذا تعريفا للحكم بمعنى الشرعي اي ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا لاخراج وجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرعي اي ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** فالحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب الله تع الخ تعريفا للحكم الشرعي اسنادا مراد الحكم لا خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعي مكررا لما سبق من ان الشرعي على هذا

التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان
مع انه ليس الفقه قلنا يخرج بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريدون الحكم في اصطلاح الفقهاء حقيقة
فيما ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني الحكم على المفعول
اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراض على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المعترض
تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما مما هو صفات فعل المكلف
لا نفس الخطاب الذي هو من صفات الله وهذا ما اورد في كتب الشافعية واجيب عنه بوجوه الاول انا
اريد بالحكم ما حكم به او اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى
الثاني ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة
المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة
فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد
اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا
يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبي ورده المصنف بانه يصح في جواز بيعه ولا يصح صحة اسلامه
وصلوته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي وذمته حكم شرعي واداء الولي حكم
اخر مرتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرّف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم
بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولي ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله وذمته
لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد
ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا يعرف بالعقل ككون الشخص
مصليا او تاركا للصلوة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مأمور بان يحرضه
على الصلوة ويأمر بها لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع الثالث ان التعريف
غير جامع للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى واجاب بان القياس مظهر للحكم لا
مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع والجواب ايضا ان كلا منهما كاشف
عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام
المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان اي التصديق ووجوب الاعتبار اي القياس لان
الظاهر من الافعال افعال الجوارح الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف
اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية في
تعريف الفقه مكررا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعملي ما يختص بالجوارح

فلا يخرج

فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا
يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا دخل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح
فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس
حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمني لانا نقول فحينئذ لا يخرج بقيد العملية ويلزم
ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب
القياس وهو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان نفس الحكم او باصله المقيس عليه
فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما
لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشارع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى فيكون
تقييده بالشرعي تكرارا او عند الاشاعرة ما ورد بخطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب الشرع
اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى تعريفا للحكم على ما زعم المصنف للحكم الشرعي لكان
ذكر الشرعي تكرارا البتة اي تفسيرية **قوله** فيدخل بيان لتعريف الفقه على راي الاشاعرة مثال
للعلم عن دليل بحسن الوجود والتواضع اي وجوبهما وندبهما وقبح البخل والتكبر اي حرمتهما او كراهتهما
وما اشبه ذلك لانها احكام لا تدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق
لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف
والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها او قبحها من علم الاخلاق وقد
جعل فيما سبق باندراج علما على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها
من الوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه
فكانه نسي ما ذكره ثمة او ذهل عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يرد عليه المصطلح بين الشافعية ان
العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم
ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه الفقيه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا
ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد في المحصول الاحكام بالتي لا يعلم كونها من
الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها يعني انه لا يدخل
في مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به في قيد العملية لا يعني انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم
بمجرد وجوبهما فقيها على ما فهمه المصنف فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه
والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها بل العالم بعامة
مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات
الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلا يكون القيد المخرج لها ضايعا ولا القول
بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد

بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل اي المجموع والمجمل واما بعض له
نسبة معينة الى الكل كالنصف والاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا اولين قل والاقسام باسرها
باطلة اما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية في نفسها بانقضاء دار التكليف لانها لكثرتها
وعدم انقطاعها ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله
لا تكاد تتناهى فلا يعلم احكامها جزئيا فجزئيا لعدم احاطة البشرية والكليات تفصيليا لانه
لا ضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثاني
فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رحمه الله سئل عن اربعين فقال في ست
وثلثين لا ادري واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور
الغير النصف بعينه ضرورة وبهذا يظهر انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف
وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك
اصطلاحا وهذا لم يذكر فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم اي بعد ما لا يراد البعض ولا كل
لا يراد الكل الخ وههنا بحث وهو ان من الاحكام ما يصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع
هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس
ومنها ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة
جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة كل واحد وبعض
فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي في ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والاتية
وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ولم يلتفت اليه ذهن المجتهد حيث علل عدم ارادة الاول
بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم
بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير منضبط اذ لا يعرف اي
قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب واما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد
من الحوادث لاستجماعه المآخذ والاسباب والشرائط التي يتمكن بها من تحصيلها وكيفية الرجوع
اليها في معرفة الاحكام رده المص باربعة اوجه ويمكن الجواب عنها بانا لا نم ان عدم تيسر بعض الاحكام
لبعض الفقهاء والخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان يكون ذلك لتعارض الادلة
او وجود الموانع او معارضة الوهم العقل او مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولا نم ان شيئا من
الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد بدليل ان النبي عليه السلام حيث عاذ
حين اعتمد على الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم ينقل النبي عليه السلام فان لم يكن للاجتهاد ... لا نم
ان لا دلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام
واطلاق العلم عليها شايع ذايع في العرف كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان
المراد به هذه الملكة ويقال لها الصناعة ايضا لا نفس الادراك وكقولهم وجدانا شبه ...

والجموع كونها حجة اي ادراك وليس هو العلم تعريف مخرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته
والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا ان يدل على انا انما نظهر نزول الوحي بحكم او حكمين
فالعالم بجميع الملكة المذكورة لا يسمى فقيها فانا نعلم ان ثلاثة احكام يسمى فقيها وقيد نزول
الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس شرط الفقيه معرفته مع ملكة
الاستنباط اي العلم بما ذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية
من تلك الاحكام او استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص
العلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاولى وجه لا
المسائل القياسية اي لا يشترط في الفقه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة
والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها
فلو توقف الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم في اول القايسين واما من
بعده فيجوز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الاول من غير دور
قلنا لا يجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم
بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة
الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها اذ القياس مظهر لا مثبت
فيشترط للمجتهد الاخر العلم بها قلنا نزول الوحي بها انما يظهر للمجتهد السابق لا في الواقع
ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته ويمكن ان يراد بالظهور
نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه
المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كساير العلوم وعلى ما ذكر المص
هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام
ويوما باكثر واكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عليه السلام ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار
وانعقاد الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماعات على خلاف اخبار الاحاد
الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن النبي عليه السلام لعدم الاجماع في زمانه
فكان المراد انه العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع
ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن
الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقيه بالنسبة الى كل من
ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به وح يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا
اخر الرابع انه ان اريد ظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا
كثيرا من الاحكام التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة كما رجعوا في كثير من الوقايع الى عائشة
رضي الله عنها ولم يقدح ذلك في فقاهتهم وان اريد به الظهور على الاعم الاغلب فهو غير منضبط

لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم الذي يرويه الاحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله لجوابه ولا مشعر بان ما اظهره القياس و دل الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص و الاجماع ايضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الاحاد ظنية قوله وثانيا هو الذي ذكر في المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الاحاد في ذلك حتى صار ذلك متواتر المعنى وهذا معنى عبارة الشارح غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت في علم الله تعالى فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على دركه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فلا يقال المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم لا يحتمله فبينهما منافاة فكيف يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وحاصله قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ما علم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل وهو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا والشيخ علم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع ونهاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب العمل به قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وجوابه انا لا نم ان كل حكم يجب العمل فيه قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لانه يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله تعالى فقوله والاثم يجب العمل به عين النزاع وان بني ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى كما هو راي البعض فيكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه لما سبق كان مفهوم اصل الفقه فهنا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي او غيره والوحي اما ان يكون متلوا فالكتاب والا فالسنة وغيره الوحي ان كان قول كل الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس وان الدليل اما ان يصل من الرسول عليه السلام او لا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان شرط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للراي في اثبات الاحكام وجعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال وحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من مواردها الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها واثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم وبهذا يعلم الاصول الفقه

ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة فان قيل عرض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتنى عليه غيره ولهذا كان فرعا للشي احرى ولم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان نوعا الثاني ان السبب القريب للشي مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شي اخر الثالث ان اولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لا ينبغي في كل قسمة فيلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقرير في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل يقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة ولا يبتنى الفرع عليه كالكتاب مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى في ذلك المعنى على شي اخر بحيث يكون فرعا مبتنيا على ذلك الشي كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين في الاب فانما ينبني عليه الابن في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شي وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انا ان اردنا بالتغير التغير الواقع بحسب نفس الامر حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع التغير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا يقتضي استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد تسليم ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اخذ الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت امرا زايدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي منطبق على جزئياته ليتعرف احكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانها من مبادي اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على الاستنباط

الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما
ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل
من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه
لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع
على التفصيل فسمي العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام و
عمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب و
الندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا
من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك
الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام
الجزئية عن ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان
الاختلاف ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه
ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال فصار قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل اذ يمنع كون
قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى المحافظة للحكم المستنبط او ابطاله
ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا
الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه قوله
ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على
الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه
جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع
في العلم ويسأل عنه مسألة فالذات واحدة والاختلاف بالاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى
موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة من مقدمتين يشتمل
احديهما على الاصغر ويسمى الصغرى والاخرى على الاكبر ويسمى الكبرى وكلتاهما يشتمل على امر متكرر فيهما
يسمى الاوسط والاوسط اما محمول في الصغرى موضوع في الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل
الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث
مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مامور الشارع وكل ما هو مامور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر
والمامور الاوسط وقولنا الحج مامور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مامور الشارع واجب هي الكبرى
والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع
كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور
وضم القاعدة الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل هو معنى
التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام

ووصف الصغرى بكونها سهلة الحصول

وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة فكيفية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هي مباحث اصول
الفقه فيندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المصنف الامر عليه قوله ويكون القياس فرع
ادى اليه راي المجتهد يعني يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد اذا لم يحترز به عن مخالفة الاجماع اما اذا
لم يسبق في المسألة اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء في جواز الاجتهاد فيه على خلافه
قوله ولا يبعد ان يقال الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمعترضون لمباحث التقليد
في كتبهم مصرحون بان البحث عنها وقع متوجها لكونه في مقابلة الاجتهاد قوله ولا يقال الى الفقه
لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها
الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلة الاربعة قوله يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام
يعني عن احوالها على حذف المضاف اذ لا يبحث في العلوم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا
ان حذف هذا المضاف شايع في عبارة القوم قوله فموضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث
في العلم عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون
منشأه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر يساويه كالضحك
للانسان بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا
والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او
على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على
انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث الاصول
الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت
الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع
ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام
بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لها قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل
وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في علم الكلام وشهرته بين الانام
بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله
واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا مدخل لها في لحوق ما يبحث
عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان و
القدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا او رباعية
معربة او مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الثبوت والاثبات فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما
ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك
مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركيبه وبساطته ونحو ذلك قوله ان يذكر

قوله مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول

كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم موصل

الى التصور ومن حيث انه جنس او فصل او خاصة فيركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه

حجة فيوصل الى التصديق ومن حيث انه قضية وعكس قضية ونقيض قضية فيتولف منها حجة وبالجملة

جميع مباحثه راجعة الى الايصال او ما له دخل فيه ونبه يقع البحث عن احوال التصور الموصل اليه بانه ان كان

بسيطا لا يحد ولا كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا

ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب

دون البسيط فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح مذهب صاحب الاحكام الى ان موضوع اصول الفقه

هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها

لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا اذا رجعنا الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة

ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا وجدنا بعضها راجعة الى احوال

الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه

فجعل احدهما من المقاصد والاخرى من اللواحق تحكم غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم

لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال قوله فان اريد بالحكم هذا كلام لا حاصل له لان الادلة

الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت

الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يوخذ بمعنى الادراك الجازم والراجح ليعم القطعي والظني

فيصح في جميع الادلة وهذا لا ينافي تعدم الحكم وحدوثه وقد اضطرب الجواب في الاخر وليس

معنى الدليل انه يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر كلامه

قوله واعلم ان هنا ثلثة مباحث في الموضوع اوردها هنا الفاضل المحقق ليتعجب منها الناظر فيها الواقف

على معنى كلام القوم فهذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين

غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما

ان يكون العوارض التي لها دخل في المبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا

عن المضاف الاخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث في الاصول عن

اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك بعضها ناش عن الدليل كالعموم والاشتراك

والتواتر وبعضها عن الحكم لكونه عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا وان لم يكن

المبحوث عنه اضافة كما في الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته ونحو ذلك او كان اضافة

لكن لا دخل للاحوال الناشية عن احد المضافين في المبحوث عنه كما في المنطق الباحث عن ايصال

تصور او تصديق الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك

على ما قرره المص فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل

الموجب

الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه

نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان

مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد به عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات

يوجب ذلك وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان في

الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم الواحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي

كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار اعني الكم المتصل

القار الذات او في عرضي كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة

وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية

في ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان لم يكن لاحد ان يصطلح على ان الفقه

والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه ربما اورد من الامثلة ما يناقض نفسه

لان موضوع الاصول اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل

الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور

والتصديق للمنطق قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية المبحث الثاني في تحقيق الحيثية المذكورة

في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشيء من حيث كذا ولفظ حيث في موضوع المكان

استعير لجهة الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار

والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي

الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه يبحث عن الاعراض

التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلية

والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود

اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد يكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن

الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض

من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المص الى ان الحيثية في

القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا

من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم ويجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في

العلم عن اجزاء الموضوع بل عن عوارضها الذاتية ولقائل ان يقول لا نسلم انها في الاول جزء من الموضوع

بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى

هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض

الذاتية على ما ذهب اليه المص لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المص

تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو ان يجب ان لا يكون

الحيثية من الاعراض المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليس الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في جميع المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة **قوله** ومن ههنا ان المشهور بحث لنا الثالث في جواز تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشيء واحد اعراض ذاتية متنوعة اي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم اخر عن بعض اخر فيتمايز العلمان والعلوم بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلوم اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الاخر علما اخر فيكون ثمة علمان متشاركين في الموضوع متمايزين بالمحمولات واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف منه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات وما فيها والعناصر الاربعة طبايعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكر ابو علي ولا يخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد العروض وههنا نظر لما اقول اولا فلان هذا مبني على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت فساده واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من اعراضها الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها

فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في ذلك العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع اعراضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شيء وذاك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يوخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا بقيد او يوخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثانيا فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما اخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **قوله** وانما قلنا استدلال على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشيء واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شيء من تلك الصفات لاحقا له بجزئه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما ان يكون لحوق كل منها لصفة اخرى فيلزم التسلسل في مبادي اتصاف الصفات التي كل منها مبدا لصفة اخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام او يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي ثم في البعض الاخر لا يجوز ان يكون بجزئه لما مر فهو اما الذات فيثبت عرض ذاتي اخر وهو المطلوب او بغيره فلا يجوز ان يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض الذاتي الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير المطلوب لتنوعها وهو غير لازم لكنا اللاحق بواسطة العرض الذاتي الاول ايضا عرض ذاتي فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف اشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحال **قوله** ولانه يلزم استكماله بغيره عطف على مضمون الكلام اي ولو كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقي في صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون لحوق البعض لاجل صفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى بعض يوجب النقصان في الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مخصصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مخصصا بما يكون غير منفصل ويتم بمجموعهما المطلوب اعني اثبات عرض ذاتي اخر **قوله** فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعني بسبب ان البحث في هذا الفن انما هو

الركن الاول في الكتاب

عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب على مقاصد على قسمين والاول في بحث التعريف والموضوع
ايضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والقسم الاول مرتب على اربعة اركان
في الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما الترجيح
والاجتهاد فكانه جعلهما تتمة وتذنيبا لركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم
للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب
سيبويه والقران في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله المقروء على
ألسنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القران
المنزل المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القران تفسير للكتاب وما في الكلام
تعريف للقران وتمييز له عما يشتبه به لان المجموع تعريف الكتاب بل لو لم يذكر الحدود لكان حدا ولان القران
مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله عز وجل على ما توهم البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا
في اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون في ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح
المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المص بحرف التفسير وقال اي القران وما نقل الينا بين دفتي المصاحف
تواترا فيكون كل من الكتاب والقران يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه
من حيث انه دليل على الحكم وذلك اية لا مجموع القران فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء
مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر في تفسيره
بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القران لمن
لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة في المصاحف لا ينفك عنها
في زمانهم فهما بالنسبة اليهم من بين اللوازم اوضح دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس
من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله والمص اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز بذلك عن جميع ما عدا القران لان
سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين
دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند الناس حتى الصبيان والقراءات الشاذة لم تنقل
بطريق التواتر بل بطريق الاحاد كما اختص بمصحف ابي والشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود فلا حاجة
الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تاكيد التواتر بقوله بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما التسمية فالمشهور
من مذهب الحنفي على ما ذكر في كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القران الا ما تواتر بعض اية من سورة النمل
وان قولهم بلا شبهة لاحتراز عنها الا ان المتاخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور اية من
القران انزلت للفصل بين السور بمعنى انها كتبت في المصاحف بخط القران مع عدم انكار من السلف وعدم
جواز الصلوة بها انما هو لشبهة في كونها اية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن و
التبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القران في غير

سورة النمل انما هو لقوة شبهة بحيث تخرج كونها من القران من حيز الوضوح الى حيز الاشكال
ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتاخرون هل بقي خلاف بين الفريقين قلنا نعم هي
عند الشافعية ماية وثلث عشرة اية من السور كما ان قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان نعم ايات من سورة
الرحمن وعند الحنفية انه واحد من القران كررت للفصل والتبرك في شيء من السور وتكرارها في اوائل
السور لانها نزلت للتوقف كذلك بخلاف من لحق بالمصحف ايات مكررة مثل ان يكتب في اول كل
الحمد لله رب العالمين فانه يعتبر تبركا ومحبوبا فعلى ما هو مناسب لغرض الاصولي يكون الجزء مما نقل بين دفتي المصاحف
هو يشمل الكل والبعض لا انه اذ ابتنى على عموم يدخل في الحد حروف الكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع
واخص الكلام لئلا يخرج بعض الايس بكلام بل يمنع انه يسمى قرانا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب
على ما دل عليه سياق كلام المص اريد بما نقل مجموع ما نقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي فلا يرد عليه
شيء الا انه لا يناسب غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني هل يصح تفسيره بالقران كما نعم على ان يكون
القران ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة في البعض
كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل والبعض
عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف
تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد فلا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان قيل
يتوقف على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ القران او الكتاب وتمييزا له عن سائر الكتب والكلام الذي
يجوز في معرفة المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك فلا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب
او القران فلا نعرف معرفة ماهية المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القران ضرورة انه لا معنى له الا المكتوب
فيه فيلزم الدور ولا يقال في الدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القران دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب بعينها ماهية
القران لما مر ان الاسم الثاني تفسير للاول فتوقف المصحف على ماهية القران توقف على ماهية الكتاب ثم هذا يظهر من تفسير
المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف للكتاب والقران فالمص صرح بانه ليس تعريفا لماهية
سواء عرفه الكتاب او القران اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور بين الصورتين ثم قال انما يلزم الدور
ان اريد تعريف ماهية القران اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القران فذكر احدهما مغن عن الاخر
فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ويخرج منسوخ التلاوة
عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن
في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة
المصحف انما تتوقف على تعريف القران بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه
ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم
الكلي فمبنى كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تمييزه بحسب
فان كلمة اي يطلب بها تمييز الشيء عما يخصه شيئا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي كما في قولهم

القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق لحديث وهي صفة تعديه منافية للسكوت والتلاوة والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها

والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم لا آيات الاحكام المتكاثرة في نظر الاصولي منوط بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لا يبتعد ان يساوي المعرف فيذكر باقي القيود لتحصيل المساواة

قوله على ان التشخصي لا يحد لانه معرفته لا تحصل الا بتعيين متشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم والحد لا يفيد ذلك لانه انما يتم بالحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء يعني مشخصا ولقائل ان يقول التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفته معرفة الامر لا يقال التعريف المركب الاعتباري لفظي او كالكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فنحن نعرف القرآن مركبا اعتباريا لا المحالة فلا حاجة الى باقي القيود والى ما ذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يحصل التشخص فلم يحد التعبير الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات ايضا لم يجب ولم يصدق بها الامكان زوالها فلا يكون جامعا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعدم زوالها بزوال المحل يحمل ايضا على ذلك التشخص فلا يعترض بل يجب الحق ان التشخص يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله على ان الحق هنا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرائيل عليه السلام فلو كان عبارة عن ذلك التشخص القائم بلسان جبرائيل لكان هنا مما لا دلالة عليه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب وشعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم ايضا من هذا القبيل فالنحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال فعلى هذا المتعين هو ان القرآن ليس اسما للتشخص الحقيقي القائم بلسان جبرائيل عليه السلام خاصة لقوله على ان التشخصي لا يحد لان المراد بها ان التشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن حقيقته الا بان يقرأ اولا كلمة اخرة ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد لا يختلف المحال تشخصيا ويحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واذا حصل التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي يبلغ تبدل المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة تشخصات ما من تاليف المخصوص من الحروف والكلمات والآيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات

بلغ حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ ايضا يصير تشخصيا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف تشخصيا قبل ان ينضاف اليه ما يجعله تشخصيا حقيقيا تشخص المحل ويصير تشخصا حقيقيا قوله وقد عرفه ابن الحاجب تعريفه بالمجموع التشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنسه في البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزم الدور لانا لا نم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم اوله واخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سورة الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ونورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعاني ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورثة في الباب الاول بل الثاني ايضا ولهذا فكان نجعلها ان تخرج عن الكتاب والسنة الى ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم بالكتاب اولى والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاربعة اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة عن تقسيمات الثلاث الاول ما هو صفة للفظ والاقسام الخارجة من التقسيم الرابع وجعلهما تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة بالعبارة والاشارة والثابت بالدلالة والاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر في تفسيرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح المصنف بان الجميع اقسام للفظ بالنسبة الى المعنى بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق الاشارة والعبارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من ذات المشايخ وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه قصدت تأدية المعاني بالتراكيب حدثت اعراض مختلفة تقتضي باعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ في ذلك حدا يمتنع معارضته صار

فالاعجاز مع

معجز أصفة للنظم باعتبار افادة المعنى لاصفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه ايضا
معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة وقر بعير العلم والجواب ان هذا
من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا
دفع توهم الناشي من قول ابي حنيفة رح بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم
للمعنى خاصة **قوله** المراد بالنظم هنا اللفظ الى ان قال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات على وفق ما يقتضيه العقل لا توالي ها في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق
او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى
كان لفظا لا نظما الا انا نقول هو يطلق في هذا المقام على مفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير الى ان قال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان
تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك انما هو اللفظ دون نفس النظم فان قيل كان اللفظ يطلق على الرمي كان النظم على الشعر فينبغي
ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي
فاللفظ بمعنى التكلم فلو قيل النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر **قوله** بل اعتبر المعنى لان مبنى
النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم وخص الاداء
لا يخص العرب وذلك بشرط ان لا يتهم بشيء من البدع ويكتفي بكلمة او اكثر من قوله ولا يحتمله المعاني وقيل عنه
اختلال النظم حتى تبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والاركان بخوف فساد او زيد بها ان بفضل واما
الكلام كان ركن الشيء كيف لا يكون لازما فيجب ان قيل ركنا بالمعنى فاذا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم
صدق الحد على المنقول بين دفتي المصاحف تواترا عليه وان لم يكن فما يلزم فرضية القرآن في الصلوة قلنا
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا مستقرا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا
او جعل قوله فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ الدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية
الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة
ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او دلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق **قوله** بغير العربية اشارة
الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير **قوله** حتى لو قرأ آية اشارة الى انه
لا يجوز الاعتياد والمداومة على الفارسية للجنب والحائض والمتطهر ايضا فان قيل المتأخرون على انه يجب
سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم
لازما في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك وجوازه
بنوا الامر على الاحتياط القيام الركن المقصود على المعنى **قوله** لكن الاصح انه رجع الى قولهما على ما روى نوح بن ابي
مريم عنه قال فخر الاسلام رح لانه ما قاله مخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال ابو
اليسر هذه مسئلة مشكلة لا يتضح لاحد ما قاله ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت

بدليل شاف **قوله** باعتبار وصفه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظة ثم دلالة على ترتيبها على الوجه
المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ
المستعمل وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا
وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا
الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك
كانه لو خفظ او لا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم
الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والماول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو
الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو
الماول والا فهو المشترك والمصنف اسقط الماول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر والتقسيم الثاني الى
الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده
فصريح وان استتر فكناية والتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر
معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان
لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة
فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه
والتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان
دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فهو عبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه مفهوما لغة
فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء لا ان هذا وجه ضبط فان قلت من حق الاقسام
التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على البعض كالاخفى قلت هذه تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع اقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا
كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما اما معرب او مبني على انه لو جعل الجميع
اقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام
من حيث تناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني **قوله** وهذا
ما قال فخر الاسلام في التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان
والمقصود تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ما ذكره المصنف وهو انه
عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض
الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها هنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام
الصيغة اليها والوضع عبارة عن تخصيص المعنى المخصوص بازاء هيئة بازاء معنى المعنى فاللفظ لا يدل على
الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم
وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله من انه في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا وفي طرق

التقسيم الاول

جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من حيث انه بطريق الوضوح لذ فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون
كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم اي طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة
وجوه الوقوف على المراد والمعاني اي معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعنى الكلام بانه يطلع عليه
عن طريق العبارة او الاشارة او غيرهما **قوله** التقسيم الاول اللفظ الموضوع اما ان يكون لكثير او لواحد
والاول اما ان يكون وضعه للكثير بوضع كثير او لا فان كان بوضع كثير فهو المشترك وان لا فاما ان يكون الكثير محصورا
في عدد معين بحسب دلالة اللفظ او لا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من افراد
ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فهو من اقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه
للواحد شخصيا ونوعيا وجنسيا ايضا من اقسام الخاص فيخص اللفظ بهذا التقسيم في المشترك والعام والخاص والواسطة
بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل المشترك بين
المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت ولا للمعاني الجنسية ثم نقلت الى المعاني العلمية لمناسبة
او لا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة الالفاظ الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح لمعنى اخر كالزكوة
والفعل والحرف ونحو ذلك وليس في المشترك على ما صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير
غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة واما بالنسبة
الى افراد معنى واحد كالعيون الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاولى ان يقال ههنا العين للتحقيق و
الايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس مستغرق على شيء فان قيل المراد بالاستغراق
اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري
او لا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل فلنا نمنع ان يدخل في حد العام النكرة المثبتة لانها
تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فانما يصلح جوابا عن النكرة
المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الاحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه ايضا والمراد
بالوضع الكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير او لامر مشترك بينه وحدان الكثير للعموم وحدان الكثير من حيث
هو المجموع فيكون لكل واحد من الوحدان نفس الموضوع له او جزئيا من جزئياته او جزءا من اجزائه وبهذا الاعتبار
يندرج فيه المشترك والعام واسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس ايضا لانه
موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة فانها ليست جزءا من
المعنى الواحد المتحقق بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع اعم
من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم النكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ
مستغرق لكل فرد فحكم النفي يقتضي عموم النفي عن الاحاد في المفرد وعن الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا معنى
الوضع النوعي لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء كل فرد لا ينافي
ذلك لا يقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لانا نقول لا نسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا
فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي اصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى

الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة
لا يقال المراد الغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فح يكون لفظ السموات موضوعا للكثير
محصور ولفظ الف والالف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال
هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن اسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ
المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الاحاد لانا نقول المراد بالصلوح
صلوح اسم الكل لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة او تضمنا وبهذا الاعتبار
صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الاحاد مستغرقة
لما يصلح له فدخلت في الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له
تناوله بحسب الدلالة **قوله** والا فجمع منكر المعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ هو انتظام
جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء
كان مستغرقا او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة
بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون
المراد بالجمع المنكر في قوله والا فجمع منكر الجمع المنكر الذي يدل على قرينة على عدم استغراقه مثل رايت اليوم
رجالا فان الاستغراق الان هنا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل وغيره يلزم
ان يكون واسطة جمعا منكرا ونحوه على مقتضى عبارة المصنف ادخله في قوله وان لم يستغرق فجمع منكر
ونحوه وفساده ظاهر **قوله** او باعتبار النوع كرجل وفرس يشار الى النوع في عرف الشرع وقد يكون نوعا لفظا
كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام
مثل النبوة والامامة والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك **قوله** ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره
ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة اقسام الخاص والعام والمشترك والمؤول بما ترجح من المشترك
بعض وجوهه بغالب الرأي ولو ورد ان المؤول قد لا يكون من المشترك ورجحه قد لا يكون بغالب الرأي
كما ذكر في الميزان ان الخفي والمجمل والمشكل والمشترك اذا الحقها البيان بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا لحقها
بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا واجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول
من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب الرأي معناه الظن الغالب سواء
حصل من خبر الواحد او القياس والتأمل في الصيغة كما في تلويح [illegible] وجعل كونه من اقسام النظم صيغة ولغة
ان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التأمل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد
بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك
موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اي اللفظ
الموضوع لم يخرج عن اقسام النظم صيغة ولغة اي وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا
لا تأويلا او بقياس وخبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن

مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فان بل خفاؤه بقطعي او ظني **قوله** وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك
لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكانه اراد ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى
هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه جزءا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق
من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم ما دل على ذات
مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك
اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يحصل عند الفعل بنحو
عليه الفاعل والمفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل ان يقول هذا التفسير
لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل والمفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل او المفعول
لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعال ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل
مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى المخرج هو الخرجة مع المفعل ولا معنى المستخرج
والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل فان منع ذلك فيمنع خروج اسم المكان والآلة
للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل
المدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل **قوله** وهما اي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل
بمحضان لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس والاكثر ... والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال
هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر والمردود مشتق والمردود اليه
مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروف الاصول وترتيبها ...
دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار
المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير **قوله** ان اريد المسمى
بقيد قطلق مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة
تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض **قوله** فهو ما وضع لما كان داخلا من التقسيم بعض انواع
النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض اقسام المعرفة وهو العهدي او ... المعرف يعني النكرة
والمعرفة على ان يشمل الاقسام كلها **قوله** عند الاطلاق للسامع قيد ان التعيين ... فان الاحسن ان يقال
ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحال
دون الوضع بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاء رجل يمكن ان يكون الرجل معينا
للسامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ **قوله** اعلم انه يجري بعض الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات
بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيات قد لا يتنافيان كما لو وضع الكثير للمعنى الكثير ويصح واحد لا زايد
معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث
وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وقد يتنافيان كما لو وضع الكثير غير محصور والوضع
لواحد ولكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا

يجتمعان

في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير
هذا التقسيم وتبيين اقسامه والكلام بعد محل نظر **قوله فصل** لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم ورتب ستة
فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص والثاني في حكم العام والثالث في قصر العام والرابع
في الفاظ العام والخامس في المطلق والمقيد والسادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع
لواحد ولكثير محصور وضعا واحدا واشار الى ان مثل لفظ المائة موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس
ان المصنف جعله قسيما للنظر الى اشتماله معنا على اجزاء متفقة وما جيء في التعريف الكلمة ... وذكر فخر الاسلام
ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى هو
اللفظ احترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام يخرج التثنية لانه اراد بالانفراد عدم
المشاركة بين الافراد وقد تم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على
العام تنبيها على كمال المغايرة لخصوص الجنس والنوع ووقع خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا يخفى في
هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسمي الخاص اعتبارى وتحقيقي تنبيها
على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان
العموم في المعاني انه يختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان
المعنى الواحد لا يعم المتعدد وعورض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب كلمة او وتوجه بعضهم
ان الحد ليس لنحو القسمين بل المراد ان هذا بالقسمة على ما يوجد منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر
كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان اللفظ ان
ما يقابل الاشتراك على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني اسم الموضوع للمسمى المعلوم
اي المعين المشخص **قوله** يوجب الحكم اي ثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب
الحكم ثبوت العلم لزيد كذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام ...
فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام
ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا المراد به الحكم الشرعي كلفظة الثلثة في ثلثة قروء يتناول الآحاد
قطعا الاجل او ابينه امر تعلق وجوب التربص به **قوله** قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في
آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا اعم
من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم ولهذا قال
والمراد هنا المعنى الاعم **قوله** ففي قوله تعالى ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعي تقرير الاول انه
القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق
واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز اما النقصان فكما في اطلاق اشهر على شهرين وبعض
شهر في قوله تعالى الحج اشهر معلومات واما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه
لا يعتبر تلك الحيضة فالواجب ثلث حيض وبعض واجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس كذلك

بل هو عام او واسطة عن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة ان الحيضة
الواحدة لا تقبل التجزي وهو مثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين
ضرورة وليس الواجب عند الشافعي رح ثلثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له شرك ان في كلام
الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود للشارع في بيان ما يتعلق به من الاحكام
ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص او اجماع وكان قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة
الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع
فيه الطلاق كان الواجب ثلثة اطهار وبعضا لان الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة
ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي
لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد ابا حنيفة رح في دفع ما يرد من المعارضة
بوجوب ثلث حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض **قوله** على ان بعض الطهر جواب ثاني التوجيه انا لا نسلم
انه ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما للمجموع
ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ما ذكره
القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ما ذكرنا سالما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد
بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر باعتبار الساعات وعلى ما ذكره المصنف انه لو لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق
بين الاول والثالث في صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضي شيء من الطهر الثالث من
غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا بانقطاعه بالحيض
كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون
كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد
وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر
لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا
ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائها يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف
اول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك اخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض الاول بمجرد الانتهاء
الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذلك لانه
ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان **قوله** وقوله تعالى فان طلقها ذكر فخر الاسلام من فروع
العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به
وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تعالى فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب ليس
بظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثاني مشيرا اثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق
المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله
الطلاق مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع

كذا قيل نظرا الى الظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله تعالى والمطلقات يتربصن انما هو بيان لوجوب العدة و
قوله الطلاق مرتان كلام مبتدا لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق المفرق بعد
ما بين العدد والترتيب لا يقتضي تقدم ذكر نحو قوله فان طلقها بالثالثة بل الصواب ان قوله مرتين تاكيد الطلاق
لا ذكر لانه نوع الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
فانه تصريح بما اشار اليه بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم
ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو
الطلاق لانه تعالى لما جمعهما في قوله ان لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا
بفعل الزوج كان تنبيها على ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا
بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال وهو الابتداء وبمال كالتصريح بان فعل الزوج في الخلع وافتداء المراة طلاق
لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي رح فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والاظهر ان ترك العمل بهذا
الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي عند فخر الاسلام ترك للعمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان
طلقها اي بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء **قوله** وبما في
التركيب هو ان العطف على الاقرب اولى من الابعد مع توسط الكلام الاجنبي فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق
مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا
الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله ولا يحل لكم الى اخره كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع
منصرفا الى الطلقتين المذكورتين بناء على ما ذهب اليه المصنف على ما ذهب اليه المفسرون ودل عليه سياق النظم وهو ان
الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فعلى
خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا فساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو بمعنى اتصاله بالافتداء لانه
ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتا هما او احديهما خلعا وافتداء وبهذا يندفع
الاشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود
الله الثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المترتب على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس
مترتبا على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل متضمن فيهما والمذكور عقيب الفاء نفس
الخلع لانه على تقدير الخوف فلا جناح في الافتداء لكن يرد الاشكال احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق
مرتان هو الطلاق الرجعي على ما صرح به لان الخلع طلاق بائن وثانيهما انه لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع
طلاق فانه بمنزلة الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال الخلع ويجاب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على
تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال
اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا في
ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يصح نزاعه فانه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق

فان قيل الفاء في الآية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بترك العمل بالفاء في قوله فان
طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم
لانا نقول الفاء للترتيب في الوجود الا ان الترتيب في الذكر حاصل بصريح حرف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على
كون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روي عن النبي عليه السلام
فلا بد ان يكون قوله فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا يبقى بعد الطلقتين الا الامساك بالمراجعة
او التسريح بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح فلا يحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ح لا دلالة في الآية على
شرعية الطلاق والخلع قوله ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز
ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين والمراد العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل بالتراخي الى الوطي قوله الباء لفظ خاص يعني انه حقيقة في
الالصاق فيحمل عليه ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف هنا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم و
المراد بها من استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر لا تصلح محلا للخلاف
لان نكاحها غير منعقد عند الشافعي بل المراد المفوضة التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية المهر او على ان لا
مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها
بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا ما اوجبنا على
المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والسكنى والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم
مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة في التقدير
بدليل غلبة استعماله فيه شرعا يقال فرض النفقة اي قدرها ونفرض الثمن فريضة اي تقديرا وفرضناها
ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب في قوله وما ملكت
ايمانهم بمعناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب فلما كان هذا خلاف النص
الا انه بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك وقال خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على
الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق تنبه الا انه يتوقف
على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله وهما مسئلتان الهدم والقطع مع الضمان هما مسئلتان
خالف فيهما الشافعي ابا حنيفة رحمهما الله فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تعريف الاول كلمة حتى لفظ خاص
في قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات
ما بعدها فوطي الزوج الثاني يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد واذا انتهت الحرمة ثبت الحل السابق
وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل
الاصلية فوطي الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم

ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة به ولا يتصور غاية الشيء قبل وجوده فعلى القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا
كما هو مذهب الخصم بناء على ان وطي الزوج الثاني مثبت لحل جديد يترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد
بالنكاح هنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث
العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي فجعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد يثبت العود وهو حادث
لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له
جعل الزوج الثاني محللا اي مثبتا للحل فيفيد بعد الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق
الاولى وتعريف الثانية ان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في
الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فعلى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة
للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه واستهلاكه كما هو مذهب ابي حنيفة رحمه الله ترك العمل بالخاص
وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق في معرض العقوبات يجب ان يكون
خالصا فيجب ان يكون بالجناية في حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التي هي محل الجناية الى الله
تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا بما لا قيمة له كالعصير المتخمر في حق المسلمين وعبارات
سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل قوله فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف
حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند ابن الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا
ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب
الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام
من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان بعض الالفاظ التي
ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة من غير اولوية
ولانه يؤكد بكل واجمعين مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه
فهو للبعض والبعض مجهول فيكون مجملا واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على
ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول انه يحمل على
الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل العموم والاستغراق والا
لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه
للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع هنا
ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان ابو سفيان قد واعد رسول الله يوم احد ان
يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنا الموعد جبن ووهن وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي
عشرا من الابل ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس اي نعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا

اى الجنس لكن اى لفظ الكم **قوله** لانه المتيقن استدلال على المذهب الثانى بانه لا يجوز اخلاء اللفظ عن
المعنى والواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه
فهو داخل فى المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض واجيب بانه
اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم لما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لعلا
على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل فى جمع الكثرة ايضا هو الثلثة على خلاف ما اشار اليه فى
دليل الاجمال **قوله** لان العموم استدلال على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله
الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعانى التى وضع لها الفاظ
لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعنى بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان
المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك ونحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التى
اكتفى فى التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت عن الصحابة
وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فانه من فهم ذلك من القرائن فتتبع هذا المتنوع
الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل تتبعوا الاكثر من
تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما اى الجمع بينهما وطيا بآية اخرى هى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين عطفا
على المحرمات السابقة فيثبت ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطى
فلان يحرم وطيا بملك اليمين اولى فان اعترض بانه هنا لا يعارض النص المبيح الثابت بطريق العبارة اجيب
بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والاخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فعارضه النص
المحرم وان كان بطريق الدلالة لقوة دلالة المحرم الى تحريم الاختين وطيا بملك اليمين ثبت نصا بالعبارة لان
قوله ان تجمعوا فى معنى مصدر معرف بالاضافة او اللام اى جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان فى النكاح او فى
الوطى بملك اليمين **قوله** فى مقدار تناوله لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل
والذين يتوفون اى ازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب
عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر
وعشر لا يكون ناسخا **قوله** لكن عند الشافعى قد سبق ان القائلين بان العام يجب الحكم فيما تناوله منهم من ذهب
الى ان موجبه ظنى ومنهم من ذهب الى انه قطعى بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل فتمسك
الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير حتى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا
بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ولله ما فى السموات وما فى الارض حتى صار بمنزلة المثل
انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز
فانه ليس بشايع فى الخاص شيوع التخصيص فى العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز فى الخاص فان قيل
لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ماخوذ
فى تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف فى احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا

ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعى استدل على اثباته اولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا
وجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ
عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ العام فيكون لازما قطعا حتى يقوم دليل
الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثانى فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسمى
العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع فى كلام العرب من الالفاظ يحتمل الخصوص فلا يستقيم
ان يفهم السامعون من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوز ارادة البعض من غير قرينة
لما صح منا فهم الاحكام بصيغ العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيده فى قوله كل عبيدى حر وهذا
يؤدى الى التلبيس على السامع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس فى الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة
فى حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت فى حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعى ومع القول
بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا المآل فى التكليف بحسب الوسع وليس فى وسعنا الوقوف على الباطن
لم يعتبر الارادة الباطنة فى حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا ونفيا للحرج فيكون العموم
الظاهر قطعيا ويبقى ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم يعتبر الارادة الباطنة فى حق التبع وهو العمل
فاولى ان لا يعتبر فى حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها
فى حق التبع احتياط وذلك فى العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى شىء من التبع
على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف بعد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين
بالتوقف فى العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتقريره انه ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال
فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشى عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل
الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتمال المجاز كذلك فتوكيد العام بكل واجمعين يصيره محكما
ولا يبقى فيه احتمال الخصوص اصلا فى مثل جاء زيد نفسه او عينه لدفع احتمال المجاز بان يجىء رسوله او كتابه
وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع **قوله** لان التخصيص شايع فيه وهو دليل الاحتمال
قلنا لا نم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شايع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول
بالعام على سياقه وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير المستقل او بالمستقل
موصولا او متراخيا ولا شك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل
والمستقل المتراخى فلا يجوز قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث
الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون
قطعيا فى الجميع توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شايع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله الجميع بعد التخصيص كما هو المذهب
فى العام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا وهذا لا نم ان التخصيص الذى يورث الشبهة فى العام شايع
بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص اى القصر على البعض شايع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فتورث شبهة
البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى

ان قوله وان كان المخصص من الكلام فانه كان متراخيا لانه انه مخصص لا يستقيم لانه يريد بالمخصص الاول لما اورده المصنف ولا فائدة في منع كونه مخصصا بالمعنى الاخر الاخص **قوله** واذا ثبت هذا اى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي فاذا تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والاخر على انتفائه فاما ان يعلم تاخر احدهما عن الاخر اولا فان لم يعلم حمل على المقارنة لانه يجوز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للاخر متاخرا والاخر منسوخا لتقدمه ولنا قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون في الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي يتناوله الخاص والعام جميعا لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض فيجيء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثاله قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا الاية الحمل على ازالعى فيثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها الا في الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاولى ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثاني فان قيل كل من الايتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما مثنا ولا الشيء احد فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال او غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فان تاخر العام فانه الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا وناسخ له في قدر ما يتناوله ان كان متراخيا عنه كما في الايتين على راى ابن مسعود فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراخ عن قوله والذين يتوفون في حق انه عام من وجه وخاص من وجه يكون ناسخا لتاخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلنا انه ناسخ للخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يعتبد بعدم تناوله لان ذلك الخاص ح ذا يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج اليه لو اعتبر عمومه العام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما سيجيء **قوله فصل** قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعي واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل الكل بالا ولعلها الاستثناء والا فلا ان كان بيان ولم يورد مع ذكرها فالشرط والاقتران بالبلي وما يفيد معناها فغاية والا فالصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاء القوم اكثرهم فعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل والحس او العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وفسر غير المستقل بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءني الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام لا بصدره ولا للوصف بجملة نحو لا اكرم رجلا يوم جاهل والاستثناء

بشمل البيض مثلا ولا يكون مثبتا لانه كلام تام لا انا نقول المراد بصدر الكلام ما هو متقدم في الاعتبار سواء قدم في الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشيء اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا يفيد المعنى او ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء تشمل البيض مثلا ولا يكون مثبتا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا معنى قوله هو بعينه الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت المراد ههنا ان يدل على الحكم في البعض ولا يدل على البعض الاخر لا نفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت بدليل اخر ولو انتفى انتفى بالعدم الاصلي وبهذا يخرج الجواب عن الاشكال اخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعي واما عند ابي حنيفة فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى انه يجري الجزاء بمنزلة انت بين انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعي وجعل الجزاء وهو لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير تحقيقا على الشرط لم يوجد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخي وغيره وقد سبق ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا يتقيد بعدم التراخي ولهذا يقال التخصيص يشمل النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخي والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخي يوجب بطلان كلام القوم في كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخي **قوله** واما الحس فيه تسامح لان المراد بالحس ههنا المشاهدة وكذا واما انه ليس غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير وفي التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شيء رد على من زعم ان التخصيص لا يجري في الخبر كالنسخ **قوله** واما العادة فلو حلف لا ياكل راسا فالراس وان كان مستعملا عرفا في راس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لا يدخل فيه عادة راس العصفور ونحوه فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس في التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة ولا بد من البقر والغنم والابل وصاحباه براس البقر والغنم وهما براس الغنم خاصة **قوله** ويسمى مشككا يعني اللفظ الموضوع لمعنى لا يستوي فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب وبالاولوية وبالتقدم والتاخر كالوجود في الواجب والممكن ويسمى مشككا لانه يتشكك الناظر انه من قبيل المشترك والمتواطئ اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه مالك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر ما يصح به التحرير وهو حاصل فيه بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت لهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له لم يحنث باكل العنب

والرطب والرمان عند ابي حنيفة لان كلا منهما ولو كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة ففي غير المستقل اختلفوا في العام
اذا خرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقال الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقال ابو الحسين البصري حقيقة
ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء لا بصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط
او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي متصل او منفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله
مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف انه اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في
الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول اما الاول فلان
الذي خرج منه البعض باستثناء او صفة او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا
سالما فالعبيد المخرج منه سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ
بمجموعه للاطلاق على الباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والا لكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء
ان المستثنى منه متناول للمجموع ولغا الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى
انه ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة
لان المجاز ايضا كذلك اذ الوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة انما هو الوضع الشخصي والقسم الاول
من قسمي الوضع النوعي كما صرح به الشارح على ما سيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين
الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هنا ولننبهك
على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية
كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل
اسم اخره الفاء وياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره
هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجميع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع
عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية
باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال و
المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين
لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة
هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه
وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله المجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق
يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه
بالتعيين او يندرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة

والمجاز وهو يشمل الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسد في مثل قولنا رايت الاسد من حيث قصد به
الشجاع مستعمل في غير ما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا
خرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه
يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغيير صفة
التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون
حقيقة ومجازا باعتبارين حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد
المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة
للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع
للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال المراد ان هذا النوع من المجاز اعني
اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا تنافي
مطلق المجاز ولا اشارة اليه في فصل المجاز على ما وعد المصنف وقد يجاب بان الباقي ليس نفس الموضوع له الا ان اللفظ
انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل الاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض
وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذلك عند
وعلى هذا يكون العام المخصوص على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما سيجيء
في فصل الاستثناء فان قيل فما وجه الفرق بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند انضمام الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط بالوضع
وفيه نظر لا يقتضي المحصية الصفة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد
المتعددة على ما نقل عن اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك
ولا شك انه في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا والجواب الاتم ان تكرير الاحاد لهو
موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه
فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكم في وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه
وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه
كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو
كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك
له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا ان كان له سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار
الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجازا كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف وبالاضافة اذ الكلام
في صيغ العموم لا في لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق
فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان لم يشترط
جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير لما ان العام المخصوص على البعض

لايخفى ان يكون بغير مستقل او بمستقل وعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض
لعدم مورث الشبهة لانها جهالة المخرج واحتمال التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا يكون كما
اذا قال لعبيده احرار الا بعضا او شئ فكذلك جهالة لنفي الباقي فلم يصح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون
هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان
كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل
الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي
والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان
كان المخصص غير العقل والكلام فالظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم العدد المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه
اختلاف فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا
فليس بحجة اصلا وعند البعض ان كان معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان
عليه والمختار ان العام بعد التخصيص دليل لكن فيه شبهة معلوما كان المخصص او مجهولا والتمسك مشروحة في الكتاب
وان كان مجهولا يسقط المخصص وبقي العام حجة فيما يتناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا
للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالته الى المخصص لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى انه يجمع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد
فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا يمكن فيه شبهة اي العام
الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعيا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف
من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص عنها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه
اذا اخرج منه البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية
في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها الا انه رجح بغير مرجح وفيه نظر اما اولا فلما ذكر
انما يصح في المخصص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل الجميع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج
من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم
واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا
موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص
مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر
بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح بصورة المجهول **قوله** حتى خصصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص
قطعيا جاز نفي العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصص او مجهولا ان يخصص بخبر
الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الحجة لان القياس لا يصلح
معارضا لخبر الواحد حتى يرجح العموم على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لانه ثبوت الحكم

فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه
لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي وميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس
معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي آيات
على الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت والمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولا يعلم
تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه
كلام مبتدأ مع هو بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان
اثبات الحكم او ان المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل الخصوص بعد ثبوت
فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل
احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي مساويا لا يبا هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول فمن جهة عدم استقلاله تتعدى جهالته الى العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى
جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه
شبهة فجهالته تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو
الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرى كم يخرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام
ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو من حكم الاستثناء كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس مستقلا
بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى في حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص
معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه شبهة
لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام
وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى
سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ولا يعني ايجاب جهالة
العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى صحة تعليل المخصص المعلوم
للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله
فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ
لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي ما قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا
شبهيه يقتضيان عدم التعليل ولنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح
في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص وهذا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي
لاستقلاله **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج
بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام
وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل
المخصص اذ لا يخفى ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة

التعليل توجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدل على علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص
وانا ادركت باحتمال العدم قائما في العلل من التراجح وبعد ما تعينت لا يدري ما هي اي قدر من افراد العام
وكل هذا يوجب جهالة العام وبطلان حجيته على ان الاول يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرف ان الثابت بيقين
والشك لا يوجبه والاصل اليقين بل يضعف كونه يقينيا **قوله** اذ هو لا يعارض اي القياس لا يعارض
النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام
الذي خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
يبين ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما تناوله لم يدخل تحته
فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لانا بينا ان ما يتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين
عدم دخوله ظنا فلا يسمح لان العام بعد التخصيص فانه ظني ايضا ظني والقياس يؤيد بما يشاركه في
بيان عدم دخول بعض الافراد وفيه ان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم
تناوله لما يشمل افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر
لان عدم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ايضا لم يشترطوا في القياس المخصص للعام الذي
خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل قطعوا ظنا بجواز تخصيصه بالقياس وان كان
مستندا الى اصل لا يتناول بشيء من افراد العام **قوله** ونظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن
اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالفين كل واحد بخمس مائة صح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة **قوله**
لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لا يوجد في
الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ذكية وميتة او بين خل وخمر **قوله** فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم
الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع
ما اذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة
الثمن وقت البيع **قوله** ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط قبول
العقد في كل منهما لقبوله في الاخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو
عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الاخر بخلاف ما اذا لم يصح
كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او مدبرا او ام ولد فلم يصح في العبد اجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك
انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح فيظهر لاجله اصل التسوية لمنع الاشتراط عند عدم صحة
الايجاب فيهما ثم ذكر لابد فيه المنع **قوله** العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لوجود الايجاب على
العبد لا في الحكم لما عرف في موضعه ان شرط الخيار يمنع الحكم عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه
في فصل بيان مواضع المخالفة **قوله** وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلوما
او محل الخيار معلوما والثمن مجهولا او بالعكس او كلاهما مجهولا مثال الاول باع عبدا سالما وغانما بالفين كل منهما بالف
صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على انه

بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار
في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا ولهذا
لا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم
يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى ومع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع
الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاث الباقية اعني
صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص
معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل
الخيار او الثمن ترجح جانب الفساد فلايم شبه الاستثناء وفيه ان في كل من الصور عملا بالشبهين
اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه
النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا
يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا
الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا
جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في
العقود هو الانعقاد دون الجواز اذ لم يوضع في الشرع الا لذلك فعلى ما ذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء
من الصور لانه لا يثبت بالشك **قوله** وجهالة المبيع والثمن فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة
التسمية فلا يمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر اجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص
قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد
الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الآخر
بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة
حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فبقي
الايجاب متناولا لهما فيما وراء محل الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل في الحكم
فيصير الثمن مجهولا في الابتداء بخلاف المدبر فانه يثبت في العقد والحكم لانه قابل للبيع بقضاء القاضي
ثم يخرج فيصير جهالة الثمن في القن **قوله** ولم يعتبر هاهنا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع
في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس
بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب انه كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار
شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب
فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر او العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع اصلا ولهذا كان
محل الخيار مبيعا من وجه دون وجه فاعتبر في صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا
حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفي غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء

قوله فصل في الفاظه اي الفاظ العام على ما ذكره المصنف والاولى الفاظ العموم على ما ذكر غيره وهي اما
لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام
عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تحقق استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط اما ان يتناول المجموع
الافراد واما ان يتناول كل واحد اما ان يتناول على سبيل الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بالمجموع
الاحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يتناول الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة
من الرجال لا يكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد
الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على
الرجال خاصة لقيامهم بامر النساء ذكره في الفائق وينبغي ان يكون هذا تاويلا لما قال انه جمع قائم كصوم
جمع صائم والا فعل ليس من ابنية الجمع وكل منهما يتناول المجموع الاحاد لا لكل واحد حتى لو قال
الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لجميعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا
فان قلنا ذلك يتناول لكل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدا اذ شرطه دخول
المستثنى منه لولا الاستثناء قلنا من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع
من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح
عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان
يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل
واحد يستحق درهما ولو دخل جماعة معا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل
واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم فكل واحد دخل اولا منفردا
استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحق شيئا ولو دخلوا متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق دون من
يحقق ذلك فالحكم في الاول مشروط بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بهما **قوله** فالجمع مثل
الرجال والنساء واما في معناه المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان من الثلاثة الى
ما لا نهاية له يعني انه يتناول جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق
يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه يلزم ان يكون بهذا المعنى دالا على الاستغراق
فلا يصح العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف واما المنكر فسياتي
ذكره وكذا اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فحاصل
الحاصل ان المعرف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط
او للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك والتحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع
الاسم وحرف التعريف والاسم شرط للتعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث وضع بوضع التعريف للعموم والجمع ولان
هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او كل فرد ولانه لا

المحققة

المحققة خاصة او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلول الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي والعرفي وفي الكلام فيه
طول لا يحتمله المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلاثة اختلفوا في اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة
والفقهاء وائمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعض الصحابة الى انه
اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان
الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان للاختين
في الميراث الثلثين كما للاخوات وفي الوصية للاثنين فاوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى فقد صغت
قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله
من اللغوي فكيف من النبي عليه السلام وتمسك الذاهبون الى ان اقل الجمع ثلاثة باجماع اهل العربية على اختلاف
صيغ الواحد والتثنية والجمع في غير ضمير المتكلم كما تعرف من مثل رجل ورجلان ورجال وهو فعل وهما فعلا وهم
فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال
بل رجلان وايضا يصح رجال ثلاثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك بحسب صورة اللفظ بان يكون الموصوف
والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليس جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما يعرف في موضعه ولانه
يصح جاءني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبانه لا نزاع في
ان اقل الجمع اثنان في باب الميراث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين
نصا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه عليه قوله تعالى فان كانتا
اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اي الاختين لاب وام او لاب فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات فيستحق
الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لانها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم النساء في استحقاق
الثلثين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين لما كان هنا
موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ولكن
ههنا انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه لكن من اين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلنا من
ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على
اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روي ان ابن عباس
لعثمان رضي الله عنهما حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس وليس الاخوان اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وروي
لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما
اثبات الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما عن الثاني فبان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما
مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز اعني
ذكر البعض لانه لا يكون تشخيص الواحد بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل ايديهما وانفسهما ورؤوسهما

العشرة

ونحو ذلك احترازا عن استعمال الجمع في الاثنين مع وضوح ان المراد بهذا الجمع الاثنان صورته باب المراد بالعلو
والتداعي المختلفة كما في الفرقة القابلة للجهتين وترددها بينهما انه ذو وجهين واما الجواب عن الثالث فهو انه
لما دل الاجماع على ان اقل الجمع ثلثة وجب تأويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث تحقيقا
وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر لهما او في انعقاد الجماعة بهما
في اول الاسلام مسافرة وقد صار الاثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة
الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل
على المطلوب اذ ليس النزاع في نحو ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف
وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره وكذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا واضربوا
لا في لفظ جمع ولا في نحن فعلنا ولا في صيغة قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا لا حاجة الى ما ذكره المصنف جوابا
عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل الاشتراك بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه
موضوع للمتكلم مع الغير سواء كان الغير واحدا او اكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق
ذلك كما يصدق مفعول على الثلثة والاربعة وما فوقها من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع واما ما ذكره من
ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد لفظ آخر خاص لئلا يكون
التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على ان يكون الغير تبعا له فلا تكون كلمة
الصيغة للتكلم بها حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته ويصير بمنزلة
الاصل واعلم انهم لما لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فتبادر الى الظن ان التفرقة بينهما انما
هو في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق
العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات قوله يصح تخصيص الجمع قد اختلفوا في
منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد و
المختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه
الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان
مفردا كالرجل وفي معناه كما تشاء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن
الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع الفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع انما يكون عاما عند قصد
الاستغراق على تقرير ح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل الجمع انما هو باعتبار
الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع الغير العام اذ
العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا معنى لهذا التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على الفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سياتي فح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من
قال لقيت كل رجل في البلد وكلمت كل زانية في البستان ثم قال اردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا
ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا يبان في

مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه
يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث
بان الكلام في الصحة لغة قوله والمراد التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على
المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم
الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطائفة كالمفرد يعني انها اسم للواحد فما فوقه كما فسره
ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء ولهذا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعني التاء
فروعي المعنيان وفي الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان تكون جماعة واقلها ثلثة او اربعة وهي صفة
غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست للجمع لكن لا تسقط بمنزلة المفرد فيصح
تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال
وتقرير الاخير ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل
خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاء في رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة
غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان
لفي خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة
من الحقيقة وهو تعريف العهد الخارجي واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار
الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وح اما ان يوجد
قرينة البعضية فيكما في ادخل السوق وهو العهد الذهني ولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح
بعض المساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى
ان اللام لتعريف العهد او الحقيقة لا غير الا ان القوم لم يأخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام
توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين
والتمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد
الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في
الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هي هذا
ما عليه المحققون وفيما ذكره المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض
متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا في الشرع ولوحظ في اكثر الاحكام
اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض لوحظ في الاباحة وهو منقوض بتعريف الماهية
فانه لا يصدق بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة
زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فانه
عديم الفائدة فيما ظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة ظاهر ودلالتها على نفس الحقيقة وههنا
صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا فكذلك

يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجع الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف ايضا حيث قال بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخرة عن الاستغراق نحو اكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعني بالمعهود الذهني الا مثل ذلك ثم ان يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريفا للماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكن يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ الا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا احاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الاحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال ونقول المراد افراد مدلول اصل اللفظ وهو ههنا الرجل **قوله** قال مشايخنا الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية مثل فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيحمل عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين منعقدة لان عدم تزوج جميع النساء ممكن متصور وعن بعضهم لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا يثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز غير هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا يحل لك النساء اي واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق لا يستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام

الاحاد بالاحاد لانا نقول هذا ليس بمتعين انه قد يكون لانقسام الاحاد بالاحاد لا نسلم انه ههنا بمعنى الاستغراق فانه حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة وتضمنا لمعنى انه معهود كلي لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء منه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع بمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وانه باطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار هيئته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ عام مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة في الذهن فحمل الجمع على العهد الذهني في شيء من الصور المذكورة والصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل **قوله** وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا الغاء في العهد اصلا واذا جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع في الجنس من وجه فكان الجنس اولى **قوله** فعلم من هذه الابحاث لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل ولهذا لو قال لفلان علي ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمه ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام والشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد فلا يحمل على الجنس ولهذا لو اريد في قوله تعالى لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لا تدركه كل بصر وهو سلب العموم على نفي الشمول ورفع الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا تدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل واحد فيكون سلبا كليا كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين فنقول يجوز ان يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها لا تعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها **قوله** لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم لوقوع الاستثناء في الكلام غير بكثير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع **قوله** واختلف في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان وصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض ولا قائل به

اذ لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان حمله على ادون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى
الجمعية فلا بد من الحمل على الاقل لتيقنه او على الكل لكثرة فائدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم اشمل
انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه
فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نم انه استثناء بل صفة ولو كان استثناء لوجب نصبه وعن الثاني
انه يصح باعتبار الاستغراق لاستلزامه اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل
والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما في رجل
لا اجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وبما ذكر من الجمع بين الحقايق
ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة موضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع لمفهوم
الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق **قوله** ومنها المفرد المحلى
باللام قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق لا ان تدل القرينة على انه
لنفس الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه يعني
الخارجي المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المعرف في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره
المحققون والمص جعله لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المعدم على الاستغراق ما لم يسبق ذكره كقول
الغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق للاشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود
خارجي لكونه اشارة الى معين **قوله** كقوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وقوله والسارق والسارقة الى الذي
سرق والتي سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام اعم من حرف التعريف واسم الموصول بدليل الى المثال الاول
الدليل على كون الصيغة للعموم **قوله** ومنها اي من الالفاظ العامة النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان يسحب عليها
حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وعن بعض النكرة الواحدة
بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعمل او في الدار رجل بل رجلان واما اذا كانت مع من ظاهرة او
مقدرة كما في ما من رجل ولا رجل في الدار فهي للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه
بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع يجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع اما
الاول فلان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت يعني ان التنزل
التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من
الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وبه قصد الزام اليهود ورد قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على احد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب
الجزئي مثل انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون
الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية ههنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم واما
الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما
كان اثباتا للواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون

ان يقول له لقولنا لا اله الا الله ولصحة الاستثناء فان قلت لما قدرتم لا اله بالمعبود بحق لزم
استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم المعبود بالحق على اصح اجوبة قلت معناه انه علم للمعبود بالحق
الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى
ان الاستثناء ههنا بدل لا اسم لا على المحل والخبر محذوف والمعنى لا اله موجود او في الوجود الا الله فان قلت هلا
قدرت في الامكان لان نفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان الرد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد
الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجود
ونفي الغير لا اثبات امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر
لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله لا على نفي مغايرة الله على كل اله **قوله** والنكرة في موضع الشرط
يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبدي حر وامراته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط مثبتا
مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم
اضرب رجلا فكذا يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت
تفيد الايجاب الجزئي فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي
فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة
في موضع النفي **قوله** وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة
كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص بواحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا
يدخل دار زيد قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول
الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام
في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام
لما ذكرنا من ان جمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة لئلا يلزم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على
زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر او بكلمة التي والنكرة المستثناة من النفي الثاني ان تعليق الحكم بالوصف
المشتق سواء ذكر موصوفه او لم يذكر مشعر بان ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم لعموم علته
وهذا المراد من قوله الصفة والموصوف كشيء واحد وعمومها عموم يدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا
رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين او اكثر وقد يقال في بيان ذلك
ان الاستثناء ليس مستقلا بحكمه انما يحكم من صدر الكلام وهو ما النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق
النفي لان المعنى لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار
بعينه في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار شمس الائمة رحمه الله حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع بصيرورته
مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة
رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد الى الجهة الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد

كما اذا وصف بصفة عامة ويعلم من الحكم ما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه
الوصف لان القرينة لا تنحصر في الوصف القطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة واكرم رجلا لا امرأة
الى الجنس والفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما والله لاجالسن رجلا
عالما فيحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في
النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد
لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد
الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما يتناوله لفظ اخر لا بمجموعه فيكون اقل تناولا لا بالاضافة اليه وهو خصوص
وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون واولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه
وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ لتعدد
تعدد مسمياته مثل العشرة قوله والنكرة في غير هذه المواضع اي في النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة
تختص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المتصلة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة
المستغرقة باقتضاء المقام كقوله علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم
النكرة اذا كانت خاصة فلو وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر وهذا معنى قولهم المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء
للامر بتحصيل العقد مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من
الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول لا نم
عدم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم ولهذا قسم المشايخ في جنسية المخصص ان تخصيصه كتخصيص
ما ينبهج مختار مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان من قال
بالعموم لا يريد شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة
ذبح كل بقرة وفي مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة
كانت وتحرير اي رقبة كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم قوله فاذا اعيدت
نكرة لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص فرده عما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت
نكرة فالثاني غير الاول وفي المعرفة بالعكس والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير
والتعريف او بدونها وتحقيق كون طريق التعريف هو اللام او الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس
وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون معرفة او نكرة وعلى التقديرين اما ان يعاد نكرة او معرفة فيصير
اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء
على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل في اللام

والاضافة وذكر في الكشف انه اذا اعيدت النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول الا ان اللام لام المعرفة
تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء تقدم او تأخر ومثل الاعادة
المعرفة نكرة بقول الحماسي صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما
كالذي كانوا ومنع القطع بان الثاني عين الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق
بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم ان يكون عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول
ان يكون المراد به هو المراد بالاول وانه جزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة
مع مغايرة الثاني للاول كثير قال الله تعالى ثم اتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال تعالى اهبطوا
بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو
الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا نزل عليه اية قل ان الله قادر على ان ينزل اية
ثم جعل من بعد ضعف قوة ضعفا وشيبة يعني قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظي وقد تعاد
النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب
على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا
لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله
في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة قوله
فكذلك في الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها
اذا اعيدت معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل
عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا
اعيدت نكرة واذا اعيدت نكرة فالثاني هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح
بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله
عنهم وروي عنه عليه السلام انه خرج الى الصحابة ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك ويقول لن يغلب
عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة فتنكير اليسر للتفخيم و
الافراد وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون
اليسر الثاني مغايرا للاول بخلاف العسر وقال فخر الاسلام وفيه نظر وجهه ان الجملة الثانية ههنا
تأكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب لانها تكرير صريح لها فلا تدل على تعدد اليسر كما لا يدل
قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين وهذا ما اشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا
تأكيد قوله فان اقر بالف يعني اذا ادعى صكا على شهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف في ذلك
الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بما الاثبات في الصك
وان لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس اخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان

للسبب فعند ابي حنيفة يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما في رواية وهذا بناء على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين
وعندهما يلزمه الالف وحده لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق لا الزيادة في الشهود وان اتحد
المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام
واحد وانما قيدنا كلامه بالاقرار بكونه عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد واحد والف عند شاهد اخر او
بالف عند شاهدين والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بتوضيح ما وفيه ان التقييد
عند شاهدين بالف منكرة في مجلس اخر عند شاهدين بالف معينة كما في هذا الصك وينبغي ان يكون
الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخر ان يقر بالف معينة بالصك عند شاهدين
ثم في مجلس اخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف فيها انه يجب ان يكون اللازم عند ابي حنيفة
رحمه الله الفين بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنها اي ومن النكرة تعم الصفة
بريانها باعتبار اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في
لا اكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها لواحد
مبهم يصلح لكل واحد من الاحاد على سبيل البدل وانما كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا
النعت النحوي لان الجملة بعدها قد يكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا
انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء في انها مبتدأ واحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها
بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستيعاب لا
على خصوصها بعود الضمير المفرد اليها مثل اي رجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرو وضعيف لجريان ذلك
في كثير من كلمات العموم مثل ما ومن ونحوهما **قوله** فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على
الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان زوال العتق مرجحة ووجه الفرق انه وصف في الاول بالضرب وهو
عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وانما يعتقوا
جميعا او الواحد منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها الواحد فحملوها معا لان الشرط
هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحمل واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق
حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهنا
يحصل بطلق فعل الحمل من كل منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل
بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بطلق الحمل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت
النحوي فلا نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان ايا هنا موصولة او شرطية باتفاق النحاة
وان اريد بالوصف من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت
في الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول للوصف والثاني قطع عن الوصف بحكم الا تركنا يوما فيما اذا قال

والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه عام لعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم والجواب
الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب بل يتناع قيام الوصف الواحد بالشخصين بخلاف الزمان
فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما به وايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر
بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما
بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر اما اولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا
الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات
بالمضافين واما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه
في الوجود فقط فاتصاله بالاول اشد واما ثالثا فلان المفعول به هنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم
وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه
قصدا غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** ومنها فرق اخر تقرب به المصنف وحاصله ان
ايا لواحد منكر ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد
يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة ان عتق كل
متعلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين
الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم
وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق
ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل اي عبيدي وطئته دابتك
او عضه كلبك فهو حر واما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض لضرب بل جمع معا او
على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض او يعتق كل واحد لما ذكر في
الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفردا بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثا فلانا لا نم في الصورة
الاولى عدم اولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية البعض عتق
كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا
من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد فاما ان يثبت للبعض او لا والبعض يلزم بطلان الكلام
بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق واحد منهم ويكون الخيار في التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما
يصح في المضاف الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيفت الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل
اي رجلين ضرباك او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك
او ضربته **قوله** ومنها من وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي
العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى
من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل
المتعذر واما الاخريان فقد تكونان للعموم شمولا لذوي العقول وقد تكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى

ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا
للبعض الا ان البعض يتعدد فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من
المسميات قوله يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى وذلك
لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ذا ابعاض فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة
توكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو
من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله
وليستغفر لهم وقوله ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين
من شاء من عبيدى ان فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال
ان العموم هنا بعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة
من وضعفه ظاهر وبينهما فرق اخر تفرد به المصرح تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض اخذا
بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق
كل واحد لانه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف
من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهو ظاهر على تقدير
تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب
بان تعلق المشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية
بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا وجه اخر وهو ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية
المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل وبدونه وترجح لان التبعيض
متيقن وهو ظاهر قوله ومنها ما فى غير العقلاء هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم
العقلاء وغيرهم فان قيل ففى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قوله ما
كان فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون
الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله
فهو ان ما عام ومن للبيان والثلث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابى حنيفة رحمه فهو ان من للتبعيض
فيجب ان يكون بعضا شائعا بعض الثلث قوله وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا
لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله واوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا ينفعان
خاصين بان يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فى المعرف
باللام وغيره وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول

اسم لفرد سابق وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى
يكون تناوله على سبيل البدل قوله فاذا دخل كل يعنى اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها و
اذا اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجل
يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل قوله فدخل عشرة معا اى لا اولا فلا شئ لهم وذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول
خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق قوله
فكل اى كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن
وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا بل الى من ليس بداخل اصلا قوله
بخلاف من دخل اى لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد منهم
شئ لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وههنا لم يتحقق لمن دخل اولا ولا يجوز ان يجعل
من استعارة عن الكل والجميع ليكون لكل منهم او لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع
على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة فى موضع النفى فلا مشاركة تصحح
الاستعارة قوله وههنا فرق اخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد
فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه
كالمتخلف ليجرى فيه التعدد فيصح اضافة كل الافرادى اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة
اذ لو كانت موصولة وهى معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين دخلوا هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان
يكون للمجموع نفل واحد وفى هذا الفرق نظر وهو انه يقتضى فى صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد
منهم لدخوله تحت عموم هذا المجاز اعنى السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل
للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة و
يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول
اسم للفرد السابق ان الداخل اولا اسم لذلك قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم
ان المشروط له النفل فى مسائل تنفيل دخول الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مذكورا بمجرد لفظ من
او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلث اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا
او على سبيل التعاقب فيصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل فى الصور الثلث اما فى من دخل
وكل من دخل فظاهر واما فى جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة
بالدخول فلان يستحقه الواحد اولى لان الجلادة فى ذلك اقوى واذا كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شئ
لهم فى صورة من دخل ولكل واحد نفل تام فى صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد فى صورة جميع من دخل لان لفظ
جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة تتحقق واحدا سابقا بالنظر الى سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على
سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم فى الصور الثلث اما فى من وكل فظاهر واما
فى الجميع فلانه يجعل مستعارا للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة فى دخوله وحده اقوى

فهو بالنفل احرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجمع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما ان المجاز يتناول الاول الواحد واجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى يدخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع ومن هنا لا يتحقق الجمع في الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع واخرى على مجازه كما يقال اقتل اسدا ويراد به سبع ورجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو اريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو اريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل ولدفع هذا الاشكال اورد المصنف كلاما حاصله ان الجمع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول اولا على ما ذكرنا وليس ايضا مستعارا لمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل اولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة كان لكل واحد من احادها كمال النفل فصار جمع من دخل اولا مستعارا لبعض معنى كل من دخل اولا فانه قوله الكل الافرادي يدل على امرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اي كل واحد منهما ليس لا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان او جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقي اي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثاني اي استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للجميع الداخلين معا نفل واحد فقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثاني واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى **قوله** مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابي فعلا من افعال النبي عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يفيد المقصود

اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابي قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم مثل ان يقول الشفعة ثابتة للجار والنافي يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه **قوله** اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السؤال او الحادثة ووجه انحصار الاقسام في الاربعة المذكورة انه اما ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب نعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجبا ومنفيا استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي استفهاما او خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا **قوله** حملا للزيادة يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلاما مبتدا حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم بذلك الغداء المدعو اليه او غيره او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** صدق ديانة لانه نوى محتمل اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه **قوله** العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كاية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت واية اللعان في هلال بن امية واية السرقة في سرقة رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الايات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص **قوله** فصل ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول و

متعارضين على انا لا نمنع ان المطلق ساكت عن القيد بل هو دال على ثبوت الحكم فيه كما سيجي **قوله** ولان التقييد فانه قلنا لا نسلم ان السوال المختص بالعقود والاوصاف الغير المذكورة في التخليط والمساة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك وكذا الكلام في البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الاولى على ان المفهوم من الاية ان موجب المساة هو ترك العقود والاشيا المسئول عنها ومدعيا اليه في وجه الاستدلال بان الوصف في المطلوب مسكوت عنه والسوال عن المسكوت عنه بهذا النص ولا يخفى ضعفه واضعف الاستدلال بنزع الاية في هذا المطلق فاسالوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **قوله** وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله هذا الابهام حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول **قوله** وعامة الصحابة رضي الله عنهم في ام المراة مبهمة في كتاب الله فابهموها اي خالية عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع بعدهم كذا في التقويم ويمكن ان يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الكل الحكم لجواز ان يكون ثمة دليل آخر على المطلق في هذه الصورة **قوله** ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن وذلك في اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال الاجزاء الثاني وبه يظهر فساد استدلال الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ في العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن غير ذلك المقيد فان قيل في حمل المقيد على المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد اجيب بان تقييد استحباب القيد وفضله والندب عنه والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو اولى من ابطال حكم الاطلاق **قوله** والنفي في المقيس عليه يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد لان هذا القياس ليس تعديه الحكم الشرعي بل العدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد كما سيجي في فصل مفهوم المخالفة واما ثانيا فلان فيه ابطال حكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا واما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس وانتفاؤه هنا لان المطلق نص دال على اجزاء المقيد وعدم غيره وجواز ايهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا بطال المطلق ساكت عن المقيد اي لم يتعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون كالمجمل في حق الوصف خاليا عن النص لا نا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل المسكوت وهو المقيد او لا يوجد ومعنى قولهم ان المطلق عن تعرض الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المعنى هو وجوب المقيد لا اجزاء المقيد وغيره بدليل انه لا يخرج المطلق بدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد وغيره يزيد فيه ايما انه يدل على صحة هذه التقدير لا عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجمع بين قيد مطلق ومقيد تقديرا او لا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز كل من المطلق والمؤمنة مثلا مقيدا ولا امتناع في اجتماع

تعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في رقاب المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فانه لم يحمل الحكمين موجبا التقييد الا خر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا التقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييدا ايجاب الاعتاق بغير المؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكر من المثال لان المقيد انا قيد بالكافر والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلنا نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فايجابه وان كان منفيا فنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافر وهو المؤمنة وهو المراد من المصنفات ومعنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ناسق لما هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد ويجي ايراد الاشكال المذكور لابن عباس حمل المطلوع على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا او كان مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يمكن الحمل بانه لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلوع مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في صدقة الفطر بسبب الراس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر ولا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراة العامة فصيام ثلاثة ايام وقراة ابن مسعود ثلاثة ايام متتابعات لان الجمع ممكن ورد ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لو افقنا في المأمور والمقيد يوجب عدم اجزائه لخلل الفيد المأمور به في المسائل الشارحة الحمل عليه كما لا يمكن حمل المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث شرطهما التتابع في الصوم بل انما حملناه على هو تقييد في هذه الحادثة وهو قراة ابن مسعود فانها مشهورة فجاز حملها على الكتاب بخلاف قراة ابي فعدة من ايام اخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يترك العمل بها على النص والشافعي في قضاء رمضان لا يشترط التتابع لانه لا حمل عنده بالقراة الغير المتواترة مشهورة كانت او غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرا وروى شهرين متتابعين **قوله** لان المطلق ساكت احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة او جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون اولى بالسكوت عدم وجوب القيد يوجب الحمل اي فلم يكون اولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وهو ضعيف لا يصلح هنا لانه يمكن العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال اوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن

النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحكم
واجب اتفاقا كما مر **قوله** لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت هذا صريح في ان النفي ايضا
مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة في المقيد على نفي الكافرة اصلا
وانه عدم اصلي لا حكم شرعي قلت لا يبعد ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته لا يخفى على الناظر
في السباق والسياق ولكنه تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم
باق على العدم الاصلي **قوله** ودلالة المطلق عليها اي على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة او الى
حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول يظهر من ان قوله تحرير
رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما **قوله** لا نعلم انه قد تم الرقبة بالشلل ممنوع دفع الاشكال بحمل
المطلق على المقيد ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا عما قيل ان قوله تعالى اعتق رقبة
يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة
لكان القياس دليلا على نسخ الحكم الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز **قوله فصل** حكم المشترك
التامل في نفس الصيغة وغيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او معانيه والحكم هنا مظنة ان
يقال لم لا يجوز ان يحمل على واحد من المعنيين من غير توقف وتامل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب
ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال
واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منهما لا بالمجموع من حيث هو المجموع بان يراد
العين ويراد الجارية الباصرة والجارية وغير ذلك كوقفنا الدار الجون الى الاسود والابيض او قرأت هند
اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب
الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على تقدير الامر والتهديد
او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي انه ظاهر في المعنيين
يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام
عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن الدليل
القائم على امتناعه وهو الذي اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون
فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان
لم يجز في المفرد وذهب المصنف الى انه لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه
يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع من المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون
حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع من المعنيين لما صح استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة
ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه فاللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه
يجوز ان يكون موضوعا للكل ولاحد المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله في المجموع يكون استعمالا
في احد المعاني ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث

هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لا
جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين وهو كذلك في
انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط الانفراد
عن الاخر او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر واجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون
موضوعا للكل واحد بشرط الاخر لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت
المدعى اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى
اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستدلال فذا لا بد من
الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوصفين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار
وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب
ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد من المعنيين صفة الانفراد
عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة
واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى
عليه امتناع استعماله اي اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه
هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تعالى او لا لقصد الابهام او لغفلة
من الوضع الاول او لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل
في المعنيين حقيقة لكان لكل منهما نفس الموضوع له اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل
لانتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغلطة ومنشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشيء
بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام و بين
جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك
بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته وحده
وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ
وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين
مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل تارة في هذا من غير استعمال في الاخر وتارة
مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالتين نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة واما انه لا
يستعمل في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سياتي وبيان
اللزوم على ما نقل عن المصنف انه اذا اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس
الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ باطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة
والمجاز ولو رد عليه انا اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد
ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته

كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل واحد من
المعنيين اذ ليس هاهنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هاهنا
مجموع يراد باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي
المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك بين المعنيين
او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد و
المناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون بين المعنيين
علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والاخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة وهذا جمع
بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد منهما على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا
والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ
في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع او باستعماله في كل منهما على
معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء
ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق
الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا يصح على انه يعود بحث الاعتراض
السابق على ما نقل عن المصنف قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة لان ايجاب الاقتداء انما
هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي ما قرأ القرآن
وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم
اذا لم يكن بينها امر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد
اطلع رعيتا والامير يخلع عليه فاحذوهم وعظموا امرهم ارعابا فكذا الامر هاهنا ان الله يرحم النبي
عليه السلام ويوصل اليه الخير بما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها
المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه قوله ولما بينوا يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه عند
بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء
مشعر بان معنى الصلوة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان
مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله وهذا جواب حسن نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب
اتحاد معنى الصلوة في الاية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة وبجواز ان يراد به في
الكل معناه الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع فيه بحث لانه ان اريد بالانقياد
امتثال اوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامهم فلا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال
حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا وذلك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد من ان يكون

عطف تفسيري للتكوين

في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الاية ما ذكره
القوم من انها على حذف الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد و
الخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير
شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس
حتى لو وضع الرأس من جانب القفاء لم يكن ساجدا ولو سلم فلاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات
كالسماويات مثل الشمس والقمر وغيرهما اشكال ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب ان يقال الم تر
قوله ولا يحكم باستحالته فيه ايضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار انه ليس كذلك
في قدرة الله تعالى بل باعتبار انه ليس لها وجوه لاجباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش
بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد
القدرة الالهية كما روي عن الحصى والجذع وكذا شهادة والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق
بهذا ينبغي ان يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين
على انه اول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم
المتضح المعنى وما ذكر من انه لا يفقهه غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح ممنوع لان
معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق
بل الانسب بحقيقة التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ
باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز
لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له
فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد
فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له
نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز
والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان
يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان اخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة والمرتجل
يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر
العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا
فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين
لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال
بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال
لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث
يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع

اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي كان بها غير الموضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ان بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا الا ان يحمل على خطاء العوام من خطاء الخواص وانما لم يكتف في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد دواب الارض مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف فلنا قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير موضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية ولا بد من اشتراط قرينة مانعة من ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى الملزوم وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له واما الكناية باصطلاح اهل الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة او النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شيء واسأل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز

بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب او صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا بانتقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انا نعلم وضع الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له لا بما فيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فيجوز ان الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام الا ان ارادة معنى غير الموضوع له فكيف في عبارة من جميع الامرين قوله واما المنقول فلما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تغاير الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقول انما حصل من جهته فيقال المنقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول ومجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقة ومجازا الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يتحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي واصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه حتى لا يقال منقول لغوي مطلقا وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول ومجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني ومجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة بعد تحقق مفهومها ليصح اطلاقها على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعني الحقيقي ليعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الاول الا بس

له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لما هو ملابس له بنوع علاقة
فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل
ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول
واجيب بانه قد ظهر بما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه
قد صار موضوعا للمعنى الثاني بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق وان اعتبار المعنى الاول
فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على المعنى الثاني بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ
بالتعيين لذلك المعنى الثاني فانه وضع لفظ الدابة لذوات الاربع ولحمل انسب من وضع الحمار لها لكون
معنى الدبيب فيها فالتناسب معتبر في وضع بعض الالفاظ فلا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك المناسب
وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا البحث مما اورده صاحب المفتاح في وجه تسمية الحقيقة والمجاز
قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة
اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا
مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى مجازيا واحترز بقوله
في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع وعن القرينة او نحو
ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل في الصريح ومثل المشكل
والمجمل داخل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات
وبهذا يتبين ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصد الاستتار وان كان واضحا في
اللغة او الانكشاف وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف واما عند علماء البيان
فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له لكن لا يتعلق به
الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفي ومرجع الصدق
والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان
استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك
فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وطلب دلالته عليه انما
هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه ومن هنا لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى الثاني لكن مع جواز ارادة
المعنى الاول معه ولو في محل اخر وباستعمال اخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة
المعنى الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا
ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية
اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة
صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها او
معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما

للحقيقة والمجاز ومباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة الكناية و
تصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه
لا يقال فاذا اريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى
الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه
الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير الموضوع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى
لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة المعنى الموضوع له لان ارادته معه
لا يكون للانتقال الى المجازي لدخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم
ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع ومن ههنا ينبغي ان يقال لوكان الاستعمال في غير ما وضع له
منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضا منافيا لارادة
غير الموضوع له لذلك **قوله** ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوع عن الاشتراك
وربما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وبميل المصنف الى انهما من صفات الكلام
كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصفنا النسبة بالحقيقية والمجازية دون الحقيقة
والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل
ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير
نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له والمراد بالفعل المصطلح
وما في معناه من المصادر والصفات والفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده في الحقيقي
ان الفعل حاصل له وهو موصوف به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختيار
او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر او لا فيندرج في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد
جميعا او لا يطابق شيئا منهما او يطابق احدهما فقط وقوله الفاعل عند العقل يخرج ما يطابق الاعتقاد
فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يجعل المراد عقل المتكلم او السامع وقد احترز به
عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضا فاعل في اللفظ ولو اريد بالفاعل عند المتكلم
ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع
ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم
بالتحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند
المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو وهو فاعل ثم الضمير
في غيره راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيخرج عن تعريف المجاز مثل فعم السيل على لفظ المبني
للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة
ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر
لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأول ولكن قوله لملابسة احترازا عن انبت الربيع البقل في

وهو طول المجاز لان الغرض لابد ان يكون من ملابسات الفعل قوله ويتسبق انه لابد في المجاز من العلاقة
وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء وقد ترقى ذكر القوم الى خمسة وعشرين
وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد بالمجاورة
كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال او غير
ذلك والمصنف في تسعة الكون عليه والاول اليه والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية
والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة
او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان او في جميع الازمنة لكن مجاز بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا
له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما
ان يكون لزوما في مجرد الذهن فهو المقابلة او مستندا الى الخارج وحينئذ ان كان احدهما جزءا للآخر فهو
الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهي الوصفية اعني المشابهة والا فاللزوم اما ان يكون احدهما
حاصلا في الآخر فهو الحالية والمحلية او سببا له فهو السببية والمسببية او شرطا له فهو الشرطية ولا يخفى
ان هذا ايضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بان
اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له
فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء المحاكمة على التقسيم من الابحاث
اذا اطلقت لفظا على مسمى يدل اللفظ من حيث يقصد باللفظ مسمى معنى ومن حيث يحصل منه فهم او
من حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يختص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمها في الكل من
زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلهذا دل على مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ
التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر قوله في بعض الازمان
اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال
اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع
فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة
لا مجازا والمعتبر بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع
حصوله له في حال الحكم اي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في قولك قتيلا
وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى
اموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة لكونه خبرا عنا بالمصير وتيما عند التحليف فلذا
قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه
مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه ان كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي
للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار ما كان او ما يؤول اذا كان
في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على كون

المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل اتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا وضع الكلام
على ان يكون حقيقة اليتم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو
جعل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب ان يكون
الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول واما اذا كان في الفعل
فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب مجازا عن كتب باعتبار ما كان فمعنى
حصول المعنى الحقيقي للمسمى انه معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول
الفعل حقيقة اعني الحال والاستقبال اذ لو كان حاصلا له في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا
واذا قلنا كتب مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسمى ان الحدث حصل له في زمان لاحق
متأخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة
لا مجازا فالزمان الذي يحصل فيه المعنى الحقيقي للمسمى في الصورتين مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل
لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانا اردنا بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل
جزءا اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي يحصل
له الحدث في زمان سابق ولاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما
المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق ولاحق ولا معنى لحصول الحدث له في حال دون حال
الاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل
في تحقق وقوعه وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ
احدهما للآخر ثم في كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل
في جميع الازمنة لا يوجب كونه حقيقة لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له
كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه مما يدب على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم
في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاريقت في الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع
عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله ولا بد من تغير بمعنى لازما لان مبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة
ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لا يلزم من تصور
البصير تصور الاعمى بل العكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط
الى الفضلة باعتبار المجاورة ففي الاول اللزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارجي والتحقيق ان العلاقة
في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على
الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق
اسم الشجاع على الجبان او نقول كما في اطلاق اسم البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة
وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه او يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر لو حمل على ظاهره

وهو ان يكون احدهما خارجا عن الاخر لم ينافِ كون احدهما جزءا للاخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان
احدهما جزءا للاخر كان احدهما وهو الكل خارجا عن الاخر وهو الجزء **قوله** او يكون صفته اى اللازم
صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة الملزوم وهذا النوع من المجاز
يسمّى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا
ان لا يكون احد العينين جزءا للاخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها ان لا يكون وصفا له الى
غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا
اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون
مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعنى المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى فكانه فقد
تمايز الاقسام بحسب الاعتبار والرادانه اما ان يعتبر كون احدهما جزءا للاخر او وصفا له الى غير ذلك
فان قلت الاستعارة انما تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين او شكل لهما فكيف خص الجامع فى
الوصفية قلنا المراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعنى المعنى الحقيقى وهذا
لا ينافى كون الجامع جزءا من الطرفين وشكلا لهما فان قيل فاللازم اعنى المعنى المجازى الذى اطلق
عليه اللفظ فى مثل رايت فى الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعنى
الاسد الحقيقى قلنا لا نسلم ان المراد بالاسد الانسان الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع فى الاطلاق على
زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى
استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعنى
الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد
انما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه و
ايضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى اصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذاته لها
الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص **قوله** واذا عرفت ان
بعض انواع العلاقة بين الشيئين مما يصح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لانه
مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا
امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة انه منه الانتقال واللازم فرع تابع من جهة ان
اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال
اسم كل منهما فى الاخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة
احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية لها اذا
كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه فى الخارج الا انها فى الذهن علة لفاعلية الفاعل متقدمة عليها
ولهذا تعلق الاحكام على ما لية والاسباب على آلية وذلك لان احتياج الناس من الذات انما هو
الى الاحكام دون الاسباب وانما ذلك كالعلة مع المعلول دون التسبب مع المتسبب كما فى بيان

انواع العلاقة لان تعين السبب انما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجئ
والكل اصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل
موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا ينافى فهم الجزء سابقا
على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود وفى هذا تسليم لما سبق فى صدر الكتاب
من ان المراد بتعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال
من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التقسيم قلت ليس معنى الانتقال
من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه فى الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث
يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب
فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق
بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم
الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى
على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يده او رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء
الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان
بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل
يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم جواز الانتقال بدون الرأس والرقبة انما يدل على انه
الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف ان لا نريد
بالمستلزم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم
المستتبع وباللازم ما يتبع فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون
الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى
اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع
والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى
كون ما ذكر مصطلح اهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون
اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال الكل ملزوم فهو محتاج الى اللازم
فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى
جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك ان
لو اريد باللوازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج اليه الشئ وقد عرفت انه ليس بمراد **قوله** والمراد
بالحلول المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا
والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة والمادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحلول
والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر او الصورة

المقسّم بحيث
وهو قوله وقد عرفت ان معنى
اللزوم هنا الانتقال فى الجملة

كما في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة **قوله واعلم** ان الاتصال الذي يعتبر لجواز المجاز
في الاسماء اللغوية اذا وجب العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد
بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان في وصف لازم
بين ويكون معنا احدهما سببا المعنى الاخر وخلاصته ما سيجي ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط
السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في معنى المشروع والسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله
من ضبط انواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع
فانهما الاتصالان من جهة الذات والصورة من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة
بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة **قوله** فان الهبة
وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة **قوله** حتى لو كانت امة ثبت
الهبة ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان
يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطي فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون
نكاحا والنية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة **قوله** الى غير ذلك اي منضما الى مصالح اخر غير ما ذكر مثل
وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج
وافق الدلالة على هذه المصالح لكونه ينبئ عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن
الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي الباب **قوله** ولا يجب في الاعلام رعاية
المعنى اللغوي بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمي بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة تخصيص لا توجد في المعنى اللغوي
قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون
انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهي لا تكون سببا لملك المتعة بحال
وكذا الاباحة والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما لغيره فهو انما يتناوله على ملك المبيح
وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت
والهبة توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى
بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة
عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمي الهبة
والنكاح يكون احدهما سببا للاخر كاف في المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام من الاتصال
بين السببين ايضا اعني الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والاخر بغير واسطة **قوله** فان قال التفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان
السبب علة مشروعة للحكم والمسبب مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وفائدة وضع المسئلة في عبد منكر
لانه لو قال ان ملكت هذا العبد او اشتريته فيعتق النصف الاخر في فصل الملك ايضا لان الاجتماع

في الملك صفة مرغوبة فتعتبر في غير المعين وتلغو في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه **قوله** وهذا بناء
يعني ان قوله ان ملكت واشتريت عبدا في معنى ان اتصف بكونه مالكا ومشتريا لمجموع عبد واسم
الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو
في الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل
بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما
قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا ملكه النصف
الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا له
على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي اعني من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
قوله صدق ديانة اي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء اي لو رفع الى القاضي يحكم
عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز **قوله** بناء على الاصل الذي
نحن فيه وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه **قوله** نحوه
فان العتق اي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا
هذا منافيا لما سيجي من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز
هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا
ليس كذلك بل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه وجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع
لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة
في اثبات ملك المتعة **قوله** لانها اي الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة
السماء للارض مع اشتراكهما في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة
اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن
المعنى اللغوي الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق ينبئ عن ازالة
الحبس ورفع القيد يقال اطلقت المسجون خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره
فنقل الى رفع قيد النكاح فان المراة به فقد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها
الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق ينبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا
قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوتها فنقل في الشرع الى اثبات
القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين في الوجه الذي
شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل
اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات ذلك بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه
مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب
فاعل للازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا ايجاد الحربين من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع

لا انشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية
عن معناها الاخبارية فلا بد من صدور ازالة الملك عن المتكلم تصحيحا للكلام على ما سيجيء في فصل الاقتضاء
انه مجاز في المسند حيث اطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا
الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق و
لا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء
فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لا بد من اثباته بنقل وسماع لانه العرف في اثبات وضع
الالفاظ وكون اثبات القوة انسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ
الى معنى غيره انسب بالمعنى الحقيقي منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها نقل
شرعي **قوله** يرد عليه وقد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعي معناه اثبات القوة المخصوصة
على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة ومجازا ليحصل القوة شرعا واستعارة الطلاق
لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك
او رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما ان
الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجاز عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يمتنع
ذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات
العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة
الملك **قوله** لا للفظ الاعتاق على حذف المضاف اي المفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل **قوله** فالجواب يعني لا يجوز
استعارة ازالة العتق لازالة الملك لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه التشبيه
كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا
للخصم ان يمنع ذلك بناء على ان ازالة الملك يبقى نوع تعلق وهو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا
الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك
بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق
المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر
على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه **قوله** فان الاستعارة لا تجري الا من طرف
واحد لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الاخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي
الطرفين ولقائل ان يقول قد يكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس و
بالعكس فيحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى
في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما عرف في علم البيان **قوله** وكذا الاجارة الخ
لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك ولعله من العقود يفسد العقد و
لو قال بعت عبدي او داري منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط

المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سما مثل بعت عبدي منك
شهرا بكذا لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة مستعار عند اهل المدينة فيجوز عند
غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن او
بيعا فاسدا عملا بالحقيقة القاصرة **قوله** ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع
المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا
والا لعدم الصحة لانه قطعا **قوله** ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة يريد انما ذكر من ان اطلاق السبب
على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة
سببين لملك المتعة الثابتة بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق
سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح
الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابتة بالاجارة لاختصاصها بالخلو عن ملك الرقبة
والنسب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق
اسم احد المتباينين على الاخر لاشتراكهما في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو
في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك وهي في العتاق اقوى
وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها
وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للاخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري
من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق
اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة في
الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا
واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجي صفة للهبة
كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن اصل الاعتراض بانا لا نسلم انه يجب في المجاز باعتبار
السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات
سواء حصل بالمطر او غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه بهبة
او ارث يعتق وعلى ما ذكره المص لم يعتق وهذا الاعتراض مما اورده صاحب الكشف والجواب ان
ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف في ملك النكاح وملك اليمين لكن تغاير
الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما
اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل ثم يثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة
مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم
انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلنا ان نعتبر ايهما شئنا ويتنوع المجاز بحسب ذلك

مثلا الطلاق المشعر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها بها في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار
استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر **قوله** واعلم انه يعتبر يعني ان المعتبر
في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها
حتى يلزم في احاد المجازات ان تنقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات
الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقات
الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق وتمسك المخالف
بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة
وابن للاب للسببية والاب للابن للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية
للصحة والتخلف عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس
جزءا من المقتضي وذهب المص الى انه لم يجز نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو
المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول
للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا لعل الجامع ليس بمجرد الطول بل مع فروع
واغصان في اعاليها وطراوة وتمايل فيها **قوله** مسئلة لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة اي
فرع لها بمعنى ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية
فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه او لا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا
ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة
المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر **قوله** فالخلاف يعني عندهما الاصل هنا
ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام فلا
يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في
تعيين الحقيقة التي هي الاصل ايضا ولا تقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف في كونه
في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني
لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازي
خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا
حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير
الثاني ايضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو خلف لثبوت البنوة و
التحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك
في حكمه او في التكلم به وما ذكر من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك لحق بالحاصل وتوضيح للمقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير

الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين **قوله** لصحة الاصل من كلام المصنف و
لم ينقل جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام رحمه الله وهو قوله وجب المصير الى الخلف احترازا عن
الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه لانه جعل الاصل اصح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر
انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر **قوله** لهما والمشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود
لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود اولى وفي استدلاله ان الحقيقة و
المجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ
من العدم الى الوجود اولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم اهل العربية من ان مبنى
المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه
واجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ
وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي
لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل وفي كلام الله تع ايضا
قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما اذا
كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي ان تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف
ليقتلن فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا
ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة لم يبق ذلك الممكن ممكنا
فلا يبقى على خلاف ما انعقدت اي في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت على موجود
يحدثه الله تع في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الحياة لا يكون الماء الذي
في الكوز وقت اليمين ولا يعقل لاشربن الماء الذي في الكوز خلقه الله تع فيه كما يتوهم
لاقتلن الشخص بعد احياه الله تع لان الماء الذي في الكوز اشارة الى الموجود لكونه مشارا
اليه وتعليقه بالشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشيء بالوجود والعدم وهو محال **قوله** فاذا
فهم الاول اي كونه المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك ومن كونه
معروف النسب اي كبر سنا من القايل علم ان المراد لازمه اي لازم كونه ابنا له وهو العتق من
حين الملك وهو في الابن اقوى واشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان
البنوة من اسباب العتق وهي اذ ذاك متاخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا والابن نسب قد كان
فيثبت البنوة والحكم في علة ذات وصفين مضافا الى اخرهما وجودا الا ان المصنف عدل عن
ذلك لان العتق هنا لا سيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق
على مسببه كما مر **قوله** فيجعل اقرارا جواب سؤال تقريره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى
لانه ان جعل مجازا للانشاء الحرية في المعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكه او اقرارا لا
ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض لعدم

لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف
اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى
لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب
انه ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق
قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون
مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد
في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناش
عن دليل لان المتبادر الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج
الى النية بخلاف هذا اخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي اصغر منه
سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس زوال الملك بعد ثبوته بل انتفاء
حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه
اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك
بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء
لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات
موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا
يعتق بيا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو
التسمية فجرى على لسانه عبدي حر يعتق **قوله** فان الاستعارة تقع اولا في المعنى ميل الى المذهب
المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي
حيث جعل ما ليس باسد اسدا الى مستعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل لفظ الاسد على انه
استعمل فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع
اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو
ما له تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ما له تلك الشجاعة لكن
لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق
الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة
في الاعلام فمبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير
متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم
في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ما له غاية
الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم واما ما ذكره المصنف من انها لا تجري
في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى يستعار له لا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي

بالضرورة فلم يجز استعارته لشخص اخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد
للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه به لانا نقول المعنى الذي يستعار
اولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه
ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان
وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز استعارته والا فلا **قوله** فان قيل حاصل السؤال
ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا
مثل ابني وهذا لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو
استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم ادرج
فيه سؤال اخر وهو ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى امر مستحيل الجامع
على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا قائل بالفرق
بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم واشار الى الجواب بانهم متفقون على ان
مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس
بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن ان يجعل معارضة وان يجعل منعا مع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة
عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة
عن ذكر المشبه به وارادة المشبه ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا
وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة
المانعة عن ارادته امران متدافعان **قوله** فهذا مذهبهما فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى
امر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين احدهما عن الاخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان فقد عرفت في علم البيان ان نحو رأيت اسدا يرمي من باب الاستعارة
في نحو زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة
بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق
بين نحو زيد اسد وبين رأيت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ التصديق
والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة
الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة
التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات
الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه
للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وبين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو
جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف الحقيقة ليس
بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم يقصد

ولابد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل رايت اسدا وتكلم به ولا
المحال بما يحسن ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع
وبان الفرق بين الجامد والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت
قصدا لكن اثبات المحال بط قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقايق في الاول دون
الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست ادنى من استحالة اسدية الانسان سواء
سمي قلب الحقايق اولم يسم على ان انقلاب الحقايق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن و
الممتنع الى الاخر ولاشك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المص وانا اتكلم
على حقيقة الحال بان احكي لك كلام علماء البيان في هذا المقام علم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث
يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى
لو كان المشبه مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام
الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولا اعتبار بكونه خبر مبتداء او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه
في زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة
ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التي شبهت بنطق الناطق
فلا تعلق له بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا ابني من قبيل زيد اسد لا من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى
تأويل الابن بالمشتق لان مبناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له على تشبيه العتق بالبنوة
ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض اهل البيان فنحن
نقول هو استعارة بتفسير الجمهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه
الحقيقي ليفتقر الى تقدير اداة التشبيه بل من قولهم زيد اسد على اي مجرى صالح والطرفين علية اي باكية
وقد لخصنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابني معناه هو معتوق من حين ملكيته كالابن فترك المشبه و
اطلق عليه اسم المشبه به **قوله** مسئلة المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحو لا
خلاف فانه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا
استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى
لما سبق من ان هذه الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية او المجازية
وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما و
الجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز
مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات لان
المجاز ضروري فالضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يثبت الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة
من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه فممنوع لجواز ان يعدل الى المجاز

لاغراض سنذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والاخر
مجاز فيختار ايهما شاء بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة
الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز
عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى
انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المراد فلا نم
ان الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل
اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان
خاصا فخاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام مع ان ثبات
للعموم الذي هو صفة اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز
بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية
ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يجز في كتب الشافعية ولا يتصور
من احد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت
عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم
على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يعبر المتكلم لفظا يدل على جميع افراده
بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام واما لا
بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع
القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال
حقيقة ومجازا اما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر واما اذا لم يشترط
فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير
صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول لا تقتل الاسد ويريد الاسد والاسدين و
الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والاخر من حيث انه متعلق
في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز
ذلك جوز هذا ومن لا فلا واما ارادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليس من هذا
القبيل لما عرفت من ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لا غير لا المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي
والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل الا انا نقول هو مشروط بان يكون
بان يكون الكل مجموعا متحققا له اسم وحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب
من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة

وهو العدول لقوله اذا وجد طريقا لتادية المعنى فلما عدل الى المجاز

لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الادمي والسبع ثم الحق ان
امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون
على امتناعه عقلا بوجوه الاول ان المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع كالمستعار والتابع مرجوح بالنسبة الى
المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل
للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع
له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال الرابع ان الحقيقة توجب
الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس
ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للاخر كما
يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن
واحد يلبسه كل منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للاخر والكل ضعيف اما الاول فلانه لا نزاع
في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع
ايضا مثل رايت اسدين يرمي احدهما ويفترس الاخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة
القرينة فضلا عن ارادته مع المتبوع واما الثاني فلانه لا معنى لاستقرار اللفظ في المعنى الا ارادته
عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقرار وحلول في المعنى واما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له
يوجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز ان يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع
فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على
ارادة المعنى المجازي ايضا ولو اريد ان المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فينافي الحقيقة
فقد عرفت ان محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط
بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازي اي الذي يتصل
بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي
وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهذا لا ينافي كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان
اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع في المقيس عليه مبني على ان استعمال الثوب الواحد في حالة
واحدة بطريق الملك والعارية ممتنع شرعا وحصول الجسمين في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه ممتنع عقلا
فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا
للمعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها
غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة
استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير
الموضوع له **قوله** فلا يستحق اورد في المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما ان يتحقق ارادة

ذكر لا يستحق معتق المعتق لرجحان الاصل

المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى او لامستم النساء اريد بها الوطء مجازا
بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد بها المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي الله عنه فانه
المراد بها المس باليد ولا يصحح تيمم الجنب قلنا المراد الاجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة
وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل اخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة
على ان المراد الوطء ويحل تيمم الجنب والمس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نم ان مثل ذلك مخالفة
للاجماع انما يكون لو رفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا
بالعدم حتى امتنع مخالفته واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما في مفرد كالخمر
اريد بها حقيقتها ولا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد في
المسكر منها بدليل اخر من اجماع وسنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء
وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة
الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما في نسبة كما اذا
اوصى لمواليه بشيء وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لانه مولى زيد مثلا حقيقة في معتقه
لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد
المختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وهي كون زيد سببا
لعتقه في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في المعتق سواء اعتقه حر الاصل او غيره فهو ليس بمجاز في معتق
المعتق على ما توهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعلى
للاصول كاغصان الشجرة والاظهر انه سمي اسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث يسمى المولى الاعلى
قوله وكذا اذا اوصى يعني ان لفظ الابن او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه او اولاده الصلبية
مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور خاصة عنده والذكور و
الاناث عندهما وهو احد قولي ابي حنيفة رحمه الله وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن
وان كان له ابناء وبنو ابنائه يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله عملا بالحقيقة وعندهما
الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده فللذكور والاناث
الصلبية مختلطة او منفردة وان كان له اولاد واولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما
الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لا يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف
الابناء فان قيل فلو كان الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يدخل
الا ان بني الابناء عند ابي ح رحمه الله كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان
فالجواب ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان يحقن الدم وهو
مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فيبنى على التتميم واسم الابناء قد تناول جميع الفروع
مثل بني ادم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة اثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة

وفي الطلاق الاسم بخلاف ما اذا امنوا هم على الاباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لا بان لفظ الامهات يتناولها

قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور عرفا اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي جسده يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت اراد انه من افراد معناه الحقيقي بمعنى انه اذا دخل حافيا صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل حافيا فما صح ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نوى لم يحنث بالدخول راكبا قلنا كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث كما ذكره قاضي خان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول قوله يراد بان يكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره قوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ثلاثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي تعلق اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار ولا يعدل عنها الا عند تعذرها وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له عرفا كما عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف فيكون معيارا فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى المغرب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد في لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء

من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او الليل ولان مطلق الآن جزء من الآن اليوم وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزءا من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار لا ان المتعارف استعماله في مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم يتزوج او يكلم فلان ان التزوج والتكلم لا يمتد ولذا وقع في الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب مما يكون في المرة الثانية مثلها في المرة الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق في المرة الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق الامتداد بتجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف الفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب اعتبار امتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه وان امتد ما هو ظرف له من حيث المعنى لا انه لم يتعلق به بتقدير في كما في صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم يركب بمنزلة اليوم الذي يركب فيه ويكفي في ذلك وقوع الفعل في جزء من اجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاله لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل اولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا ان امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من اين يلزم في الاول حمله على بياض النهار وفي الثاني في مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو ولحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل انت طالق يوم يصوم او اصحو يوم تنكسف الشمس قلنا الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع خلافه بمعونة القرائن كما في الامثلة المذكورة على انه لا امتناع في حمل اليوم في الاول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره بدليل العقل وفي الثاني على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال انت طالق حين تصوم او تنكسف الشمس فان قيل كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع انه ان اريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد في الكل وان اريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا اريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لا اثرهما في تقييد كون الشخص مطلقا ومعتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح ان يكون يوما او يومين او اكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة فائدة

ذكر في الجامع الصغير انه لو قال لامرأته امرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة وذلك ليس مبنيا على ان اليوم مطلق
الوقت بل على انه بمنزلة امرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما اذا قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد فان اليوم المفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل **قوله** لانه يراد بباطنها اي في الحنطة من الاجزاء
يعني ان فلانا ياكل الحنطة اي طعاما من اجزاء الحنطة واكل ما في الحنطة يعم اكل عينها واكل ما يتخذ منها ح
الخبز ونحوه دون السويق فانه عندهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد والحقيقة
اكل الحنطة فهو ان يقع الكل على نفس الحنطة بان يضعها في الفم ويمضغها **قوله** لله علي صوم رجب
وقع في عبارة فخر الاسلام غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه اي الذي ياتي
عقيب اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر مع نفي اليمين
او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر واليمين جميعا فالاول نذر بالاتفاق
والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخيرين خلاف واليهما الاشارة بقوله ونوى اليمين اي مع نية النذر
او من غير تعرض له بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما
نذر ويمين وهما معنيان مختلفان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر
لانه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فارادتهما معا جمع بين الحقيقة
والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه اي لازمه المتاخر
عنه لان النذر ايجاب المباح الذي هو صوم رجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي
هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين
لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة فسمى تحريم النبي عليه السلام
مارية او العسل على نفسه يمينا فعلى تقدير النص الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الكلام يمين
بواسطة موجبه اي اثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز الترك في نفسه
اذ لا نذر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ
على لازم معناه لا يكون بطريق المجاز ما لم يستعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة
عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام
ولا يصير بذلك مجازا فافهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ مجاز وقد
يكون من حيث انه جزء المراد او لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه
وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة في النذر لا مجاز
فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لما سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة و
المجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا كيف يتصور ذلك
والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف في تحرير المبحث عن عبارة القوم

بحث الجمع بين الحقيقة والمجاز

الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى
الحقيقي للصيغة ولان بعد المتاخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة او لا وعكس
ايضا في جواب هذا الاشكال على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز الا الاشكال الوارد على جواب
القوم فانه لا يندفع بهذا الجواب لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما
جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تاثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يتصور الجمع
في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تاثير لها واعلم ان الاشكال
المذكور انما وقع في خاطر المصنف على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي
مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل اخر خرجت اليمين من ان يكون مرادة
فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور ليثبت بموجب النذر
ولا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد
بخلاف شري القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصده او لم يقصده ومن بديع الكلام في هذا المقام
ما ذكره شمس الائمة ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس دخل ادم الجنة فلله ما غربت
الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عندنا الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا
نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة
بل في كلمتين **قوله** مسئلة لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة
في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرط الصحته واعتباره كما هو راي ائمة الاصول **قوله** او عادة
يشتمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال **قوله**
نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا لبث
فيها ولا ابث فيقال رجع فلان من فوره اي من ساعته من قبل ان يسكن **قوله** واستفزز اي استزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة
الطلب والايجاب عقلا وهي كون الامر تعالى حكيما لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه
من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة
الالات والاسباب **قوله** فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل احد
يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ذلك عقلا اذ لا عذاب في الاتيان
بما خير فيه واذن لكل احد وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير فكان كل من
الامرين مجازا للتوبيخ والانكار لا حقيقة اي الاول فيمن شاء اذ لا يخص الايمان شرعا
بمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا اعتدنا الاية فيصح جعل القرينة التي هي لفظ
خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن الكلام والمتكلم قلنا باعتبار انها لفظ

من جنس الكلام فلا يكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل ان القرينة اما ان يكون معنى من المتكلم او لا و الثاني
اما ان يكون لفظا او لا و اللفظ اما ان يكون خارجا من الكلام الذي وقع فيه المجاز او لا و غير الخارج قسمان الاول
ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ او اختصاصا
البعض الاخر بنقصان كالمكاتب من افراد المملوك او زيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار
اختصاصا بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام حقيقة قاصرة وذهب المصنف فيما سبق الى انه حقيقة
من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا و حسا او عادة او شرعا والظاهر
انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما الدلالة العادة ايضا الا انه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال والثاني
الاول والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر لغاية امثلة يمنع القرينة عن ارادة
الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع والخامس حسا ويمنع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي التاسع شرعا
فلذا اعاد لفظ نحو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا و شرعا من غير تعيين فلذا خالف تعيين وذكر لفظ
الكاف **قوله** الاعمال بالنيات يروى مقصودا باثباتا و مجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الطاعة
والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونحو هذا
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق
الشيء على اثره و موجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية و
الاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك
والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والا فلا
ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجد يصح والا فلا سواء اشتمل على صدق
العزيمة او لا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما
جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي
على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عليه السلام بيان الحل والحرمة والصحة والفساد
ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا يكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله
ابو حنيفة على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا
ثواب بدون النية فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه
اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير
حمله على الثواب يبقى الحديث على صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا
الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كما ذكره المصنف
وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لانه
موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين
جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعموم المجاز

مما لم يثبت من الشافعي على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم الاعمال
بالنية واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال
التي هي محل الثواب فيخصص عنده ايضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا يفتقر صحته الى النية
بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كان الصحة عبارة عن ترتب
الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء ودفع وجوب القضاء او الغرض هو
الامتثال وموافقة الشرع فلا واما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو ان الاثم ان الحكم
بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشيء
ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما او اللون السواد
والبياض ونحوهما فاذا اردنا المعنيين لا يكون من عموم المشترك في شيء واجاب المصنف عن ذلك بانا لا نعني
بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى
الاثر الثابت بالشيء انما هو من اوضاع الفقهاء واصطلاحات المتاخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام
بل المراد ان العمل مجاز عما يترتب عليه من اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هي الثواب والاثم
والجواز والفساد ونحو ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها
وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز كاللفظ
بالنسبة الى سببه معناه الحقيقي ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك
ان الملابس لحقيقة العمل ليس هو الثواب او الصحة مثلا بخصوصه بل اثره ولازمه ونحو ذلك وهذا كالشامل
الثواب والصحة من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى
الذي وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع او تاخر او لم يوضع قط او لم يكن لفظ الحكم متحققا
فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **قوله** ونحو لا ياكل حلف لا ياكل من هذه الشجرة فان نوى بعينه
فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى
ثمرها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما
وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو تناول الماء بفيه من موضعه يقال
كرع في الماء اذا دخل فيه كارعه الخوض فيه ليشرب ويحصل ذلك في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال الكارع
فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب بفيه خاص ام لم يخض **قوله** كالاسماء المنقولة فان نفس اللفظ قرينة
مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة او خاصا كالفاعل او شرعا كالصلوة **قوله** ونحو التوكيل
بالخصومة فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة دالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق او الجزء في الكل بناء على عموم الجواب لانه
الانكار الذي ينشأ منه الخصومة يعني الجواب حتى يصح اقراره على موكله في مجلس القاضي لان التوكيل انما
يصح شرعا عما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عنده اذا عرف المدعي محقا فيكون مهجورا

وهو بمنزلة المجهور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل اكل النخلة والدقيق والشرب
من البئر لا يقال فينبغي ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار اصلا لانا نقول انما يصح من جهة دخوله في عموم
المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا كان المدعي او غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة
العدول الى اقرب المجاز كالبحث والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الحقيقة
وكذا البحث اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بوجبها فهو عين الجواب
لم يجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب **قوله** فاما اذا كانت
هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن
الحقيقة عند اطلاق اللفظ ام لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا
فان لم يصر المجاز متعارفا اي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل
بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال
المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال ثم يحصل التعارض
وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان نعاما متناولا للحقيقة اولا وفي كلام فخر الاسلام
وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حتى لو
ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم
المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى **قوله**
او بمعروفة النسب فيما الاصغر سنا لان تعذر الحقيقة فيها ظاهر والا في الاصغر المجهولة النسب ايضا لان
التحريم الا اذا كان نص على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط **قوله** بخلاف العتق كان النسب ذكر صفته
تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة
ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح ابنه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت
في وسعه فيجعل هذا ابني اكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم
البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع
للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان
التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم
بهذا اللفظ فان قيل فالاالازم لقولنا رأيت اسدا هو شجاعة التسبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل
الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف
التحريم على ما بينا **قوله** واعلم ان الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف من تقرير فخر الاسلام
لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال في الاصغر سنا انه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحيل من
اشتهر نسبها منه وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم

يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي
اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس
ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تاثير للاقرار في ابطال
حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي
وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله
الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف
لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه

مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر
لهذا العذر الذي بيناه اي بيناه يعني ان الحقيقة في المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا
اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير
ولا تاثير للاقرار في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في حق
التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه
بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام
وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله

لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فيه بيان تعذر الحقيقة في حق المقر
فقط ما اورده المصنف من الترديد القبيح وايضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو
منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت
التحريم ايضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واوكده وانما وقع للمصنف
ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج عن قوله وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما
اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد القبيح لا يقال قوله
ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه
في حق المقر وحده متعذر ايضا كما تعذر مطلقا **قوله** والفرق بينهما ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع
للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد على السبع
وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل هذه بنتي اذا اريد به انها محرمة علي كان ثبوت
الحرمة مدلولا مجازيا واذا اريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى
ان اللفظ اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ
على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ
في المعنى الحقيقي وفهم الجزء واللازم في ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه ايضا دلالة على تمام
ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك ليتحقق فهم الجزء واللازم في ضمن الكل

واللزوم سواء اعتبر الوضع النوعي ولم يثبت بخلاف فهمها على انهما عام المراد كما في المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء والملزوم في اللازم هنا هو اختيار المصنف والاكثرون على دلالة المجاز على معناه بتضمن والتزام لا مطابقة **قوله** اعلم ان المجاز والكناية في نوع الاستعارة تمثيلا ونحوه **قوله** وربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فابى العرب بالركيك وعا يقابله الوحشي الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفصيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي حصول العذوبة في اللفظ الركيك الحقيقي كالتحقيق فيجب ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل **قوله** واصناف البديع اي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع ايضا وقد افرده بالذكر **قوله** او مطابقة تمام المراد هنا ولطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية والعطف على احتصاص اللفظ لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح اعلم ان البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد فتبين بان المراد هو اداء المعنى بحكم ما يقتضي الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء والاخفاء فانه لا يكون بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يكون بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصدت مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء تعدلت عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما صرح به المص وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم مثلا فلا خفاء فان دلالة لفظ الموضوع له عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ النور ولو مع القرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار له والمستعار منه فلا ليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار له وهو في المستعار منه اوضح واشهر فلا معنى لاستعارة دلالة المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا **قوله فصل** قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال والحال ناطقة بكذا تشبيه الحال بنطوق الناطق فيستعار النطوق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فنعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا بعد التشبيه اولا في متعلق معنى الحرف ويجري فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر

بعد تفسير معاني الحروف حيث يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية والغرضية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا واضح الا ان المص اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل يستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل ويراد بالتعقيب اعم من ان يكون تعقيب المعلول للعلة او غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا او بناء على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول للعلة لانه وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه والمكان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة يكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت ماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكونها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية ومتاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور اولا فيصير علة لاقدام النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم من ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول موقعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المص تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن وان كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتيب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا بحال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتيب على شيء وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب الشيء على ما ليس معلولا له فيكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لا تقول الاتم ذلك في العلة الغائية **قوله** وهي اسماء

مباحث الواو

ان اسم الجنس بصفة فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة **قوله** وههنا نذكر حروفا فقد جرت العادة بالبحث
عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف شطر
من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال
والاول اوجه لما في التنادي من الجمع بين الحقيقة والمجاز ولطلاق الحرف على مطلق الكلمة والظاهر ان المص
اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء على انها من الحروف وتسميتها حروف المعاني
بناء على ان وضعها لمعان تميزها من حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد
الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني **قوله** الواو لمطلق العطف اي جمع الامرين
وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا
تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ولا على الترتيب اي تأخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي ونسب الى ابي حنيفة رحمه الله واستدل على
ذلك بوجوه الاول النقل عن ائمة اللغة حتى ذكر ابو علي الفارسي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من
كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المعية
والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك
مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءني زيد وعمرو
قبله او بعده والثالث انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا
دلالة لمثل جاءني رجلان على تقارنهما وترتبهما فكذا جاءني رجل وامرأة الاان في قولهم بمنزلة الالف بين
الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن
بعد اكل السمك جاز تحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر متصيد من مضمون الجملة
السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح ذلك في هذا المقام
كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا معه ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال
لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب **قوله** فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لسلب
التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب
وان يكون لتعليل السلب اي لما بينا ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة
على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون
غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء ويجب الترتيب لعدم
القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم الوجه من غير الترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل
الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها
لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب ان يعتبر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وح يلزم ان يعقب القيام
الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب ان يعتبر في الكلام معترضة

بدليل قوله غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد
دون الجملة ولهذا قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم و
لا يعد بتقديم الخبز عاصيا ولانا لا نقول فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب
في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه
هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء
لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف الوجهين والجواب الحق
لا اصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء بمضمون الشرط من غير تراخ
على وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو والقطع بانه لا دلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلوة
الاية على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي **قوله** وانما
في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة
بايهما نبدأ فقال عليه الصلوة والسلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به فهم النبي عليه السلام منه الترتيب
فامرهم به والجواب انا لا نم ثبوت وجوب الترتيب بالاية وفهم النبي عليه السلام ذلك منها بل ثبت ذلك
لنا بالحديث المذكور وللنبي عليه السلام ايجاب الاحكام بوحي غير متلو وذلك لان الحكم في الاية هو كونهما
من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم احدهما على الاخر في ذلك فان قلت من اين ثبت
اصل وجوب السعي قلت من قوله عليه السلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعي وقد يجاب بان قوله تعالى
فلا جناح عليه ان يطوف بهما في معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا
يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من الصنمين كانوا يعبدونهما **قوله** وزعم البعض
لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة والثلاث
عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية
والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة او
الترتيب في مورد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا
واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت
طالق وطالق وطالق منجزا او الثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتاخير
الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيتصل بها التعليق بالشرط
وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة
بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة

المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به بخلاف ما اذا ذكر الشرط
فان الكل متعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان
فى اخر الكلام كان مغيرا اوله فيتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب فى التعليق حتى يلزم التعاقب فى الوقوع
قوله وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفرق انما هو فى ازمنة التعليق لا فى
ازمنة التطليق لان الترتيب انما هو فى التكلم لا فى صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة
على الكاملة يوجب تقديرا فى الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلقة
الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره فى كل من الاجزية
فتصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر
بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ولهما فانه صريح فى تفريق ازمنة الوقوع وتقريره
لما ان ههنا الكلام ليس بطلاق فى الحال بل له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب
فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان المعتبر لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس
ههنا ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تاخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو
عن ميل الى رجحانه على ما اشير اليه فى الاسرار **قوله** وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون
الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وان يكون من تتمة كلام المحتج فرقا له بين تاخير الاجزية
وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع **قوله** بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما
ولا يبطل بالاعتاق **قوله** فجعلوه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا **قوله**
لا حاجة الى التقييد اى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما فيه تحرز الاسلام لانه جعل الحكم
توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه اذا كان بدون رضاهما جميعا **قوله** اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح فيه خلاف ابى يوسف وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام
واحد اما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقا ويتوقف الى قبول الزوج **قوله** وبعض
تلك المسائل مختلف ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل امتيه من رجل برضاهما فى عقدة وقبل عن الزوج
فضولى فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما
معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانها حالة العقد امتان وحالة الاجازة حرتان
فلا يتحقق الجمع بين الحرة والامة ولو اعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه
حرة او مفصولا بان اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة
بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية
باعتاق الاولى فلا يلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة واما اذا كانا فى عقدتين فان كان
مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتقت الامتان على التعاقب فنكاح

على حالها اما انها اجازت لانها لو انشأ العقد ولهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تضايق
فى التوقف ولهما لا يملك الاجازة والرد فى حال الاخرى بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق
الاولى يصير ردا نكاح الثانية وانه يستقل من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى
لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة **قوله** بطل الاعتاق نكاح هذه
ونكاح هذه **قوله** فجعلوه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ ولهما لا بمنزلة
الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى
الرجلان على المقارنة قلت نعم الا ان فى الانشاء يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا
قوله سوى ذلك اى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث اخر
لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال اخر وتخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض الموت قيد بتساوى قيم العبيد احترازا لو كان قيمة الاول اكثر ثلاثا لم يعتق
كله لانه لا يخرج من الثلث **قوله** لم يبق الثانية محلا للتوقف اى لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل
توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك
باعتاق الثانية لفوات المحل وانما قال للتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح بعد ما صيرورتها حرة
قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عند ابى حنيفة يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه
السعاية والمستسعى كالمكاتب عنده فبقى عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه يؤدى
اخر الكلام عتق تماما لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب
السعاية فى ثلثى قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت تغيير اذا وقع الاعتاق او
الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت **قوله** وقد تدخل بين الجملتين الجمل المتعاطفة بالواو ان
وقعت فى موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط ونحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينهما فى ذلك التعلق والا
فالواو تفيد الجمع بينهما فى حصول مضمونيهما اذ بدونها يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب او الزيادة
على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى فى الثانية والعكس مفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل
عليها **قوله** وانما يجب مجيء ذا افتقر الاخر الى الاول هذا حكم فى مطلق العطف بالواو لا فى عطف الجمل
خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتداء فى الثانى **قوله**
لا بتقدير مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة **قوله** او بتقدير مثله عطف على قوله بعينه
لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف بعد التامل ولا يخفى عليك ان تقدير المثل فى نحو جاءنى زيد وعمرو
مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلى يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا اجمعوا على انه من عطف
المفردات وفى الجمل وقد عرفت ذلك فى مسئلة ترتيب الوضوء **قوله** لانها اى الزكوة عبادة محضة لكونها
احد اركان الدين ولان المزكى يجعل المال خالصا لله تعالى ثم تصرفه الى الفقير ليكون كفاية له من الله فى الصبى
ولا بد فى العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود

مبحث الفاء

في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلوته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المؤنة **قوله** يمكن اداء الولي عنه يعني عدم لزوم العبادات عليه انما هو لعجزه عن الاداء بنفسه ولا عجز عن اداء الماليات لانها يتأتى بالنائب والحال انه لا بد في الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي **قوله** فلم يشرك في الجزاء اي فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلنا الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما لم يتألم بالضرب وهذا امر مناسب لحال النافي المعروف من العادة بهمة الزنا ثم اتحد في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا من قبيل الم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من ولا تقبلوا شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير **قوله** ودليل عدم المشاركة قائم فاولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية يعني قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شايع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد الكاف المتصل باسم الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق الذين يرمون ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتداء فلا بد في الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرفها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون **قوله** وثمرته هنا تأتي من ان قوله تعالى الا الذين تابوا استثناء من اولئك هم الفاسقون او من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة ام لا **قوله** وقد تدخل على العلول اي في الحقيقة جواب شرط محذوف اي اذا كان كذلك فنذهب فانه فلا شك فان العلية والمعلولية في وجود السقي والارواء في مفهوميهما والعلة يجب ان يكون معها للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود وقلت تسامح في ذلك نظرا الى انه لم يتخلف من الفاعل الا فعل واحد الا ان السقي يحصل بمجرد وضع الماء في فمه او صبه في حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الري فعلى هذا صح ان يقال سقاه فما ارواه واما قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا رب فيا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد ذهب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء واردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر يكون بعد المفسر كما يكون مرتبة المعلول بعد العلة فاستعير الفاء لمجرد التعقيب والتأخير في المرتبة **قوله** لن يجزي ولد والده يعني ان الوالد سبب لحيوته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحيوته الحكمية لان

الرق موت حكمي فالفاء هنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان وبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لا وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشرى لا انه يصح اضافة العتق اليه لكونه موجبا الموجب للعتق **قوله** فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلته فهو حر اذ الافعال لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف وهو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان كافيا فاقطعه **قوله** وقد تدخل على العلل دخول الفاء على العلل الواردة بعد الاوامر والنواهي مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا معقبا اياه تكلف المصنف لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت الفاء عليها كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت الفاء عليها معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بانه ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في قوله اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بكون التقطيع ... الى غير ذلك انما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار **قوله** ادِّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال بخلاف ادِّ الي الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال للعامل اي يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة لقولنا ائتني وانت راكب الا على كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقديم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا وهي حال مقدرة اي اذا الفا مقدر الحرية في حالة الاداء والجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية يتأخر عن الاداء **قوله** يقع الاولى في الحال لانه دون في آخر الكلام ما يغيره الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر **قوله** كانه قال انت طالق انت طالق وسكت ثم قال انت طالق فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولا حاجة هنا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما ثم به الاول على الابتداء فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا استيناف لا يثبت شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في

جواب عن قوله وربما حمل هذا ...

المستاد بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق لا يتعلق الثاني والثالث **قوله** وانما جعل اي وجه التعليل المذكور يخص الانشاء و
ما ذكره غيره من انها المطلق الذي ينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخل كلمة
التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا فيعم الخبر والانشاء **قوله** كان الكلام متراخيا تقديرا جواب عن
دليلهما ان الكلام متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال **قوله** بل الاعراض
عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه غير متعرض لاثباته ونفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي
الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول
باطل وغلط بل ان الاخبار به كان ينبغي ان يقع وبعضهم على ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله
واثباتا للثاني تداركا لما وقع اولا من الغلط والجملة بوقوعها في كلام الله تعالى يكون للانتقال من كلام
اخر من غير رجوع وابطال **قوله** ولهذا قال زفر اي ولكونها للاعراض يلزم ثلاثة الاف لانه لا يملك ابطال
الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف
اول الكلام على اخره فلزوم الثلاثة تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار يحتمل
التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفرادها اقر به لا نفي اصله فكانه قال وله علي
الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف اخر وذلك بحكم
العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال نحو
على الف درهم بل الف ثوب حيث يلزمه الجميع **قوله** بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو
تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط
على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق
الثاني بشرط مقدر مماثل المذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلاث بالدخلة مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب
تقدير الشرط لامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني
مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول
وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كأنه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار
فيصير كالحلف باليمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك
بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان
ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا
بين ما يحتمل الرجوع وبين ما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد
ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق **قوله** لكن للاستدراك
اي للتدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق مثل جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم

المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا
جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد
فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا لتحصل المغايرة واذا عطف بها جملة فهي تحتمل الاثبات
فيكون ما قبلها منفيا ويحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول
او الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا او اثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا
نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر **قوله** وهي بخلاف بل ذكر النحاة انها
في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث
تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكان مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى
الاعراض فنفى ذلك التوهم فنفى بل اعراض عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى
لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه
اخبار ان احدهما نفي والاخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان
في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم
بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه **قوله** لكن لعمرو وفي كتب الاصول لكنه لعمرو وتغييره الى العاطفة
ولم يغير في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي
قط يحتمل الامرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني
ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو ويكون النفي مجازا كما اذا قال له علي الف
درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم كينه لم يبق له ... لم يصح منه
التحويل فلا قرينة على ما ذكر وان المجاز ... كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن
لم يكن ملكا له فقط بل لعمرو ويصير قوله ما كان لي قط ... تغييرا لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي
عن زيد والاثبات لعمرو ومعا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت ملك عمرو بمجرد الاخبار
قوله وعلى هذا قال لو ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار
له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له
قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار
لزيد وعلى بكر المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له
فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج
الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضي عليه فالاستدراك
يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه للغير فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين يثبت بتوقف اول
الكلام على اخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن بعض في حق الحكم و
لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون في حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت

او انه في حكم المتاخر لان التاكيد يتاخر عن المؤكد وان المقر قصد بتصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيدنا بما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا يرد الدار الى عمرو والمقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم **قوله** ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو والمقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كان لي نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب الشهود في مسئلتنا لا ثبات الدار ملكا لعمرو والمقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو ولازم نفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متاخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كان لي في مسئلتنا الامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد اتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها **قوله** ثم ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاء في زيد لكن عمرو وما صدقوا اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد ذلك مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه ويكون فيه تداركا لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطاء في السبب فنفى القرض واثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي لجواز النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد يعني انه يفيد رفع الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن اصله بل ربما يفيد اثباته مقيدا بقيد اخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شيء حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل **قوله** او لاحد الشيئين فان كانا مفردين فهي تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة النحو والاصول الى انها في الخبر للشك يعني ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على اليقين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا توضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار المجي لاحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائي احدهما فلا يعلمه بعينه وقد يكون للتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد الابهام والاظهار بصفة تمثل وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخرج عن غرضنا لان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى انها للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا انها في الخبر تدل على الشك واذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه لا يدل على انها لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد ان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين **قوله** بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك

لانه اثبات الكلام ابتداء فهي في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية فانه بمعنى الامر اي فليكفر باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع عبدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة **قوله** انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهو معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة **قوله** ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء وانما تدل على تخيير مبهم لا في معين فلا يمكن اثباته في عبد او جيبه والعتق انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء **قوله** انهما تصرف صحيح حتى لو باعه احد الوكيلين صح ولم يكن للاخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل **قوله** قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فتبعد مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الاية فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان فيه من الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قيل قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد فكيف حد بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلنا معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام لارادة الاسلام فهو بمنزلة الذمي فيجب قطع الطريق عليه وقوله من قتل ولم يأخذ المال صلب حمله ابو حنيفة على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز في غيرها الا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت فيها للامام الخيار بين ان يقتصر على القطع ثم القتل او القطع ثم الصلب او القتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزمه حكم السببين وقد امر النبي عليه السلام في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحر حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فيما روى عن ابن عباس ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل

قطعت يده ورجله من خلاف وصل فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين الصلب عملا بظاهر الحديث

قوله ولهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد فيمن قال هذا حر وهذا اشير

الى عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما

على التعيين والاعم يحتمل صدقه على الاخص والواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق

وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه نظر لان ايجاب العتق انما هو على الصدق لا على الشيئين

لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة

لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة اعني الواحد الاعم فاعمل

الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال لعبد مثله

له انه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال لعبده وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا

محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر او هذا وهذا

عطف الثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعين ايهما شاء لان تسوية

الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا

فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يتعين احدهم في الحال ويكون

له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية

فكانه قال هذا حر وهذان كما لو حلف لا يكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا

لا بالثاني وحده او الثالث وحده فقال المص رحمه الله هذا محتمل الا ان ما ذكرنا ارجح لوجهين

تفردت بهما خاطري والاول ماخوذ من كلام شمس الائمة حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهو

لا يصلح خبرا للاثنين ويقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات خبر اخر لان العطف

للاشتراك في الخبر المذكور ولا لاثبات خبر اخر مثله لا لاثبات خبر اخر يخالفه لفظا وهذا بخلاف

مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا اكلم هذا او لا اكلم هذين فيما كلامه وبالجملة

ما ذكره يصلح سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد

وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف فجعله المص سببا للاولوية والرجحان

ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام شمس الائمة ان يكون التخيير

بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو

بمنزلة اعتقت احدهما وهذا كما في هذا حر او هذا وهذا وللقائل ان يقول على الوجه الاول لا نم

ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر او هذا حر وهذا حر بكون المقدر مثل الملفوظ وانما لزم

ان لو ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام

اذ التقدير فيما ذهبتم اليه احدهما حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الجملة القائمة بكل

تقابر جرية الاخر كما مر في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب في كون المعطوف عليه مذكورا صريحا

وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بخبر لما قبله قوله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول

قلنا لا نبا في التغيير ههنا بل توجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده بعد

تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا

واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على اخره ولم يثبت حرية احد الاولين قوله واذا استعمل او في

النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان او لاحد الامرين من غير

تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا معناه لا تطع

احدا منهما وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد قد يكون اسما

للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب

يستوي فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب

اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا في معنى اضرب

احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم في النفي وكذا

هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفيه من الابهام ليس في واحد يقول جاءني احدهما او

احدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهي انه لو قال والله لا اقرب هذه او

هذه اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا

والقياس عدم الفرق الا ان كلمة او تجري خاصة صيغة ومعنى فلا تعم بشيء من دلائل العموم وكذا بوقوعها

في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او

باحد منكر غير مضاف كما ذكره المص الا انه لا يقع في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة قوله كانه اشارة

الى الرد على من زعم ان او في الاية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على

الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في المعنى لا اكلم هذا ولا هذين فيحنث بالاول او بمجموع

الاخيرين لا بالثاني والثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين

العطف على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع استوائهما في صحة النفي بخلاف مسئلة الاعتاق

فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح قوله الا ان يدل الدليل اعلم

ان او اذا استعملت في النفي فهي لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق لا اذا قامت قرينة

حالية او مقالية على انه لا يفيد العموم كما ذكره جار الله في قوله تعالى يوم

ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا انه يدل على

عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا امنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي امنت قبلها

ولم تكتسب خيرا يعني ان مجرد الايمان بدون العمل لا ينفع ولم يحمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان

للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسبت الخير في الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخير في الايمان

تكرارا فيجب حمله على نفي العموم اي النفس التي لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت او في النفي

فهي لعموم الشمول لانها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول
النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما اذا اتى بلا الزائدة المؤكدة المذكورة
للنفي مثل ما جاءني زيد ولا عمرو فالضابطة انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم
الشمول واو بالعكس وما ذكره المصنف انه ان كان للاجتماع تاثير في المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه
اذا حلف لا يتكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع انه لا تاثير للاجتماع في المنع ومثله اكثر من ان يحصى **قوله** وقد يكون
للاباحة لا خفاء في ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك يستعمل تارة في طلب احد الامرين مع جواز الجمع ويسمى اباحة
وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الامر وقد يضافان
الى الكلمة او والتحقيق ان كلمة او لاحد الامرين وجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن
وهذا كما قالوا انها في الخبر للشك والمصنف فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فانه كما لا يمتنع
الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار او هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث
وقد لا يمتنع الخلو في الاباحة كما في جالس الحسن او ابن سيرين اذا لم يكن الامر للوجوب وكما اذا حلف لا يتكلم الا
زيدا او عمرا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث ولكن ما ذكره مختص بصورة الامر ومعناه منع الجمع او الخلو في
الاتيان بالمأمور به ففي صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به من الاباحة واذا جالسهما
جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به
انما يكون في واحد منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا
العبد او ذاك او طلق هذه الزوجة او تلك **قوله** وقد يستعار او لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب
ولم يكن قبلها مضارع منصوب فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده
نحو لالزمنك او تعطيني حقي ليس المراد ثبوت احد الفعلين بل ثبوت الاول ممتدا الى غاية هي وقت اعطاء
الحق كما اذا قال لالزمنك حتى تعطيني حقي فصار او مستعارا لحتى والمناسبة ان او لاحد المذكورين
وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الاخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله
لان تلفظها اي احد المذكورين من المعطوف والمعطوف عليه يرتفع بوجود الاخر كما ان المغايرة ترتفع
بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان او هذه بمعنى الى ان الفعل الاول ممتد الى وقوع
الثاني او لان الفعل الاول ممتد في جميع الاوقات الا وقت وقوع الثاني فعنده ينقطع امتداده وقد مثل
لذلك بقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم اي ليس لك من الامر في عذابهم واستئصالهم
شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى انه عطف على ما سبق وليس لك من الامر شيء اعتراض
والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اذ ليس قبله فعل مضارع منصوب يعطف عليه فيجب ابتداء
عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلهما او لا حنث ولو دخل الثانية اولا بر في
يمينه لانها المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وانما لم يحمل على العطف

من جهة ان الاول نفي ليس يستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي وبالعكس حتى لو قال وادخل تلك
بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احد الامرين
عدم دخول الاولى ودخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا ويحتمل ان يكون عطفا
على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع او في النفي فيحنث بدخول احدى
الدارين ايهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح عليكم ان
طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء
الامرين اي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب المهر فيكون تفرضوا
مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على
ان او بمعنى الا ان تفرضوا او حتى ان تفرضوا اي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر **قوله** حتى للغاية
اي الدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه نحو اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء
كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة
تتبع ما قبلها ما بعدها في الاعراب وقد يكون ابتدائية يقع بعدها جملة فعلية او اسمية مذكور خبرها او
محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف
عليه افضلها او ادونها فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي
الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه فقد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا
كما في قولك مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة
الا في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج
عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم يقتضيه حتى من
حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمنافاة كما في جاءني زيد وعمرو
ويمتنع جاءني زيد حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش **قوله** فان ذكر الخبر جوابه محذوف فيها او نعت والمعنى
فرحبا بالغضبة ونعمت الغضبة وهذا معنى لطيفة يجري في جميع موارد استعمال هذه الكلمة عرفه
قوله وان دخل الافعال حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون للمجردة السببية والمجازاة
وقد تكون للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه
ما امكن ذلك بان يكون ما قبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة وما بعدها صالحا للانتهاء فذلك الامر الممتد اليه
وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له
وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان
يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة في الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار
ان فهي داخلة حقيقة على الاسم **قوله** والا اي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر
ان يكون سببا للثاني اي للفعل الواقع بعد حتى يكون بمعنى كي فيفيد السببية والمجازاة لان جزاء الشيء وسببه

يكون عصوا بانه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل
الاستداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى وبهذا ظهر فساد
ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي
المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان نحو حتى الغاية حقيقة احتمل الصدر على السبب الاستداد والاخر على
المسبب الانتهاء اليه **قوله** والا اي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية
او مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق استداد الفعل الى
الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذي هو سبب وان لم يترتب عليه
المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الاستداد بتجدده وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو
اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدي حر ان
لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان
اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله
غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان
لا يحتمل الاستداد دون ضرب الخدم وما ذكره المص رحمه الله اقرب وبالجملة يجوز ان لا يصلح الصدر للاستداد
والاخر للانتهاء اليه لنفسه والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان يصلح سببا
المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الاستداد وعدمه قد يعتبر في النفي كما
في قوله تعالى حتى تستانسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على الفعل
المغيا بالغاية كما في هذه الامثلة فان اليمين هنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك
حتى اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة
فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور
سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة و
من شخص واحد مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع
في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي واذا كان حتى للعطف المحض
فقيل بمعنى الواو فلا تفيد الترتيب فظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله واليه ذهب المص رحمه الله انها
بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل
البر والا فلا حتى لو لم ياته او اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات
وشروحها ان الحكم كذلك اذ نوى الفور والاتصال والا فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه
حتى لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان متصلا او
متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام او في الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى

وقال

وقال فخر الاسلام اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا
لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه
ان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه وقتا اخر فيتغدى عقيب الاتيان
من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله
اذا اتاه ولا حاجة الى ابقاء الاتيان المسئلة موضوعة في المواقيت ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ من
اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم
والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا
لا على مجموع الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم **قوله** بل اخترعوه
يعني لا يوجد حتى في كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد
حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها
للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد في المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد
بن الحسن رحمه الله ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رحمه الله صريح في انها
استعيرت لمعنى الفاء واول له صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون وفاقا
لما ذكر في الزيادات وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي رحمه الله تعالى
لان الترتيب انسب بالغاية عند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب الحسن ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى
اعني التعقيب من غير تراخ انسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى عن المغيا والله اعلم **قوله** الباء للالصاق
وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا الصقت مرورك بمكان يلابسه زيد والاستعانة
اي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقيل انها راجعة الى الالصاق
بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد
كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة
اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة
الالات وفرع فخر الاسلام رحمه الله دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود
في الالصاق هو الملصق به تبع بمنزلة الالة فيدخل الاثمان التي هي بمنزلة الالات فلو قال بعت هذا
العبد بكر من الحنطة يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا
العبد بكر من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط
التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجوز الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة
الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان **قوله** لا تخرج الا باذني
معناه لا تخرج خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب ان يقدر له مستثنى منه عام مناسب
في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا ملصقا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا

فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل اكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لا يجوز فيه نية تخصيصه الا بمكان قولنا لا اتيك اليوم الا يوم الجمعة ولا اتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة او الاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث الحنث لقائل ان يقول هنا وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء اي الا بان فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هنا الوجه سالما عن المعارض واشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا ان خرجا باذن في كلام مستقيم بخلاف قولنا الا ان خرجا الا ان ذلك فانه مختل لا يعرف له استعمال وما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي **قوله** قالوا اذا دخلت في آلة المسح المسح هو المس بباطن الكف واليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار مشبها بالآلة فلا يشترط استيعابه ايضا لان المقصود الصاق الفعل واثبات صفة الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا الامر الوضعي واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله وهذا ان جار ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي رحمه الله بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب فهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب واما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله عليه السلام يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه تنصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تحقيقا **قوله** ويستعمل الشرط يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن اي بشرط عدم الاشراك والاخفاء فانها صلة للمبايعة يقال بايعنا على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط **قوله** في المعاوضة المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذلك ويمتنع تقدم احدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة بضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة ولما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة الحال اذ لو حمل على الشرط كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتني اولا فلك الالف ولا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء **قوله** واما من فقد يكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء **قوله** بعت الى شهر اي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال **قوله** انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء وعند زفر رحمه الله يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله **قوله** ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول وعدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان تقع على اول الحد وان تتوغل في المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شيء لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية في الواقع او بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء تناوله الصدر كالسمكة للرأس او لا كالبستان للحائط وهذا معنى ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة السمكة يتناول الاكل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف

وان لم يكن غاية قبل المتكلم فاما ان يتنا ولها صدر الكلام او لا فان تنا ولها تنا ول اليد للرفوغ دخلت
لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراها فتبقى هي داخلة تحت حكم الصدر
وان لم يتنا ولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليه وينتهي
بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظ وان كان
خاصا فلانه لا قائل بالفصل اي بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره فقوله وان لم يكن
شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتداها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التي شرطها قوله
ان لم يتنا ولها وجزاؤها قوله وكذلك اي فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهو لمد الحكم اعتراض
لا جزاء ليكون قوله وكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة
او غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله
فتدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم
واعلم فعلم المرء ينفعه **قوله** والتخريج دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل
المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل
ولهذا يدخل في مثل قرأت الكتاب من اوله الى اخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية
من جنس المغيا الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل وكيف يعارض
القول بعدم الدخول الذي ذهب اليه كثير من النحاة الثالث انه ذكر ويستلزم في مسئلة السمكة دخول الرأس
في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار العموم لان الصدر يتناوله وقد اختار انه لا يدخل فكيف يكون
ما اختاره هو المذهب الرابع **قوله** هي غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
اي مع اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول وعدمه فجعل داخلا في الوجوب اخذا بالاحتياط
او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع والعضد ولانه صار مجملا وقد ادار النبي
عليه السلام الماء على مرفقيه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا
الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان
ذكر الغاية لاسقاط ما وراها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله
اغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق
به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل والاول
اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضي الامام هنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام
غاية او استثناء لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة ولم يوجب فالفعل
مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص
مع الغاية نص واحد **قوله** فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة الحال لابتداء

على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف انه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان
الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نعلم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء
مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا
حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادي عشر فان كلامنا في العدد وليس بجزء لما بين الواحد والعشرة
الا ترى انه لو قال علي من عشرين الى ثلاثين او ما بين عشرين الى ثلاثين يدخل العشرون مع انها ليست
جزءا من التسعة التي بينها وبين الاثنين لا يقال المراد ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين
مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين بمنزلة
على اثنين ثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه العشرة لزم اربعة وخمسون فظهر ان الكلام مبني على ان
المراد الاحاد التي بين الواحد والعاشرة وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او احدهما او يدل على ذلك
انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل ولا ابتناء على انا وجدنا بين الاول والعاشر
وفيما الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحدة
الى ثلاث فان ايقاع الثانية وهي لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق
ثانية فانه لا يقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على
ما ذكر بخلاف ان التضايف انما هو بين وصفي الاولوية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يتوقف على
ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن
فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الاخر عند ابي حنيفة رحمه الله لان مطلق الدرهم
لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه
الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني
بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين وذلك بالوجوب وعند زفر رحمه الله لا يدخل
شيء من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما قولك في رجل قيل له كم سنك
فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون ابن تسع سنين فتحير زفر رحمه الله **قوله** لما ذكرنا في المرافق متعلق
بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فيكون الاسقاط
لا لمد الحكم فيدخل الغد في الخيار ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعنهما لا تدخل عملا بما هو الاصل
في كلمة الى وسبق في بحث الحشر انه متعلق باجلت الثمن وعدل عنه هنا الى لا اطلب الثمن ليكون
نفيا فيتحقق التناول اذ بمجرد التاجيل لا يتحقق التناول او مؤجلا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل
بادنى ما ينطلق عليه الاسم والغاوقع وذلك شايعا غالبا وقع في اكثر نسخ فخر الاسلام رحمه الله وفي الاجال
وفي الايمان جمع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف رواية في اجال البيوع والديون
بل الغاية لا تدخل في الاجل بالاتفاق كما في الاجارة وانما الرواية الحسن في اجال اليمين قال شمس الائمة رحمه الله
وفي الاجال والاجارات لا تدخل الغاية لان المطلوب لا يقتضي التنا بيع في تاخير المطالبة وتمليك المنفعة

في موضع الغاية شك وكذا في اجل اليمين لا تدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما الان في حرمة الكلام وروجح الكفارة بالكلام في موضع الغاية مشكل **قوله** في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا لا امكانيا او زمانيا تحقيقا مثل الماء في الكوز وزيد في البلد ومثل الصوم في يوم الخميس والصلوة في يوم الجمعة ونسبها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك **قوله** صمت هذه السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به فيقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا ببعض بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد رحمه الله انه لو قال المرأته لا يريد رمضان او في رمضان فهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان والغد كله **قوله** تطلق حالا لان المكان لا يصلح تخصيصا للطلاق لان امتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة انت طالق في دخولك الدار اي في وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع وعلى استعارة في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشي بالشي يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول استعارة ما قيل وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك **قوله** فلا يقع تفريع على كونها عند الاستعمال للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما يصح تعلق الطلاق به صار معلقا كالمشية المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعالى اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا بمعنى المعلوم والمراد انه ثابت في علم الله تعالى يعني انه علم محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله تعالى اجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشية والارادة وبانها قد تستعمل في المقدور مثل قولك عند استعظام الامر هذا قدرة الله تعالى اجيب بانه يحمل على حذف المضاف اي قدرته ويصح ذلك في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذ لا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو في اثار القدرة بمنزلة قولنا هو في المقدورات واعلم ان كون التعليق بمشية الله تعالى تعليقا قول ابي يوسف رح وعند محمد رح هو ابطال للكلام بمنزلة الاستثناء وعدم الحكم اذ لا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشا الله وبامثاله

فهو ايضا يبطل الكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل ان شاء الجن والملائكة وهي ان مثل انت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذا الكلام للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله تعالى محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقد ذكر في النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله تعالى وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله تعالى الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وان طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شيء اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشية الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تعالى وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل وكذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علقت الثلث بعدم مشية الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشية الله تعالى اياهما فلا يقعان ابدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المقيد فانه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى بقي تعليق الثلاث بعدم الشرط كما في المقيد وينصرف عدم المشية الى ما اضيف اليه المشية وهو ان يطلقها ثنتين **قوله** اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا للادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض **قوله** قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي الصفة المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد بالصفة الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفنا الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها معا قارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت بعض قدر ما كان في وسعه كما اذا قال

انت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لا من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال
دون الاسناد فيثبت تصحيحا للكلام وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها ليقع الجميع
لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله
درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا **قوله** عندي الف وديعة لان الحضرة
تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشيء عندك يحفظ منه الاستحفاظ ولا تدل على اللزوم في الذمة
حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا ثبت **قوله** كلمات الشرط ظاهر كلام فخر
الاسلام رحمه الله ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب
ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه **قوله** ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول جملة
فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون
وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود وقطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة **قوله**
فيقع في آخر الحيوة اي حيوة الزوج والزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه
ثم انه لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحيوة عاجز عن
التكلم بالطلاق فمن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط
له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد
الشرط حال الجنون فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق
بموتها الا ان التطليق ممكن ما لم يتحقق الجزاء انما يتحقق بالموت وبعده لا يتصور ذلك **قوله** واذا عند الكوفيين
تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي
الوجود كقوله واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس
وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون
ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنا
واذا تصبك خصاصة فتجمل اي واذا تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل
او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر وقد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا فلان صرت
وقد عريت نوى لي متجملا متعففا متدينا اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فتفرق لكل شيم مذاب وذو
عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا ح ليس باسم والمهم حرف
بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني انه اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له
منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه
كانه امر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك قياما من مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا
حقيقة في الظرف يضاف الى الجملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد يستعمل مجردا الظرفية من غير اعتبار
شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان

الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونها حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك
الوقت وقد يستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت
خروجك تعليقا بخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه بكمال الشرط
ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك
الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج
اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فيجزم به الفعل بانا لا نجوز الا في ضرورة
الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة واما استعمالها
في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فهي في استعمالها في الشرط من غير سقوط معنى الظرف بين الحقيقة
والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة معنى الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني اكل رجل
يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال بامتناع الجمع ها هو
باعتبار التنافي ولانا في ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا
واما ما يقال انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء
في الكل ولا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض **قوله** ودخوله اي دخول
اذا انما يكون للامر كائن متحقق في الحال مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عنترة ولا حادثة او امر منتظر
لا محالة اي بقطع يتحقق في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها
حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله للامر الكائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله
تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا الاية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكر المحققون
قوله ومتى للظرف خاصة بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما
جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط
تجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير
موقد والعجب انهم جعلوا اذا تمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما
هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى تمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه **قوله** فعندهما اذا مثل متى فانه لا يسقط
عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في تمحض الشرطية على ما جوزه الكوفيون **قوله**
فاحتاج ابو حنيفة رحمه الله الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت
حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحيوة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى
حتى لا يتقيد بالمشية في المجلس وحاصل الفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الحاصل
الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس
ايضا بلا خلاف فاذا زيد عليه ان شئت فاذا شئت وقع الشك في تعليقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك

فجوابه ان التفويض بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمشيت
صار راجعا الى الاصل شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية بناء
على ان الاصل هو التعليق بالمشية في جميع الازمنة **قوله** وكيف للسؤال فقد يظن من سياق هذا الكلام ان
كيف من كلمات الشرط على راي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا انها لم
على احوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق الا اذا ضمت اليها
ما نحو كيفما تصنع اصنع فالمقصود بيانها من الكلم التي يبحث عنها في هذا المقام من غير ان يكون من اسماء
الظروف وكلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام اي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في انها
لم يبق في مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة ما اذا قال
انت طالق رجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية
شئت فالظاهر من كلام المصنف رح انها في الاصل بمنزلة اي الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند
الاستفهام اي حال شئت فاستعيرت لاي الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق باية كيفية
شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع
الخافض **قوله** واما العتق فلا كيفية له لقائل ان يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه وعلى وجه
التدبير وغيره مطلقا او مقيدا بما ياتي من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قالوا في المبسوط في مسئلة
انت حر كيف شئت انه يعتق عند ابي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما لا يعتق ما لم يشا
في المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصل الكلام انما هو عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وتطلق في انت
طالق كيف شئت اي يقع ولو قبل المشية فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وان كانت مدخولة
فالكيفية مفوضة اليها في المجلس لان كلمة كيفما انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل في العتق
وغير المدخولة لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها
بائنا او ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضي المدة وقد يكون واحدا
فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وقد يصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك في الجملة صار التفويض الى
مشيتها واما تفويض الاصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد
تفويض الاوصاف وعندهما يتعلق الاصل ايضا بالمشية لانه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم
تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف
تكفرون بالله الاية انه انكار لاصل الكفر بانكار احواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره
ان ما لا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله واصله سواء
لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه فاذا فوضت معرفة ثبوته الى معرفة اثره
ووصفه كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا فصار تعليق الوصف

تعليق الاصل واما ما ظنه المصنف ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر اما اولا
فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بالشي المحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون
عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام في التصرفات التي هي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ابتنا على عدم
انفكاك احدهما عن الاخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الاخر بها سواء قام احدهما بالاخر
او قام بشيء اخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو
بين الطلاق وكيفية ما وقد تعلقت جميع الكيفيات بالمشية لزم تعلقه بها ضرورة **قوله**
وقد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم الشرعي
يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او انت
حر يقع الطلاق والعتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء و
الكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لما فيها من استتار المراد والتردد فيه
قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات
فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت
فلانة او واقعتها او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح
فلا يجب بالتعريض وهو ان يذكر شيئا ليدل به على شيء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك
لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود
فاذا قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون
مسبوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي **قوله** فالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة بتلة
وانت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما
استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها
شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة هي الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا
في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية و
احتاجت الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا
ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان معانيها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي
الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار
فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا

ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف
كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص انهم لم يفسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى
التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى
معنى ثان ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد ببائن
معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى الملزوم الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة
ولا يكون انت باين بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية
هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سنحققه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز المعنى
الحقيقي فلا يتأتى ذلك لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم المعين
مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والباين بين بلا لازم للطلاق لجواز ان يكون الطلاق
رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح الا انا نقول المراد باللازم ههنا ما هو
بمنزلة تابع الشيء ورديفه وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو
ذلك نعم ههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء في انه لا يكون مقصودا
ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع وتحققه ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة
او كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق
بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشاف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست
بكنايات اذ ليس فيها انتقال من اللازم الى الملزوم لم ينتقل من معانيها الى شيء اخر فان المراد بها البينونة
والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار قوله الا في اعتدي اي تطلق بصفة
البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي فظاهر كلامه ان هذه
الالفاظ كنايات بتفسير علماء البيان بمعنى انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انها لا دلالة
في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل
عد الدراهم او الدنانير او نعم الله عليك او ما يعتد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى ما يعتد من
الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا
للامر والضرورة ترتفع باثبات طلاق رجعي فلا يتصاعد الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل
اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول
بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء ولا ارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى
الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق
عن انت طالق وطلقتك لانهم لا يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي
جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد

القسم الثالث

ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب
من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر انه ليس المقصود من الطلاق
هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال
من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة
مختص بالطلاق فلا يوجد في غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحرمة المصاهرة وارتداد الزوج
وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي واعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة
يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على انيته ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي
استبرئي لانه تفسيره وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون
للوطي وطلب الولد او يكون للتزوج بزوج اخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث
المذكورة في اعتدي اتيتم ههنا قوله وكذا انت واحدة رفعا او نصبا او بوقف فيحتمل ان يريد واحدة
في قومها او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس معي غيرك او تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر
فاذا نوى ذلك يقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث
فيقع الرجعي ولا يخفى عليك ان انت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذف
لكنه كناية باعتبار استتار المراد به قوله التقسيم الثالث اللفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب
الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان
المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل
التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا وفي المحكم عدم
احتمال شيء من ذلك وهو الموافق لكلام المتقدمين وقد يمثل للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم و
نحو الزانية والزاني الاية والسارق والسارقة فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم باعتبار الحيثية
متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور بين المتاخرين انها اقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم
كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اي احدهما والا فلا يكون
من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا ثم ان زاد الوضوح في
بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة
القوم في النص والمحكم دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو لكونه
مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شيء وسوقه له شيء اخر غير لازم له اذا دلت القرينة على
ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف
سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو عبارة عن دليل
يصير به المعنى اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة في الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة
فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر

بلا جرم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون
المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا **قوله** ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ ايضا كما سد احتمال
التخصيص والتاويل والمراد النسخ المعنى اذ المحكم كان يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز
الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون
من الانتقاض وقيل من احكمت فلانا منعته فالمحكم يمتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ
والتبديل وقد اعتبر فخر الاسلام في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فان ازداد قوة وهو المناسب
للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة
الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يرفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين
وجه زيادة الوضوح في النص وهو ان يكون مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة
كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التاويل ولا النسخ او لحقه قولا وفعلا قاطع لاحتمال التاويل او قرينة
ما يمنع التخصيص وبقيد الدوام والتابيد **قوله** كقوله واحل الله البيع وحرم الربوا مثال الظاهر والنص
واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى اخر فانه ظاهر في حل البيع و
الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا اخر يكون الظاهر
باعتبار لفظ اخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع اي انكحوا الطيبات
لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا واربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل
النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلث ورباع
استدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الاية كقوله تعالى واحل
لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة اولى الثاني انه يتوقف على كون هذه الاية متاخرة عن تلك الاية
ان الامر اذا ورد بشيء مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل كان لاثبات القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء
وهذا يوافق ما قرره ائمة العربية من ان الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفي فذلك
القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وقيد الشيء كونه خبرا والجنب احترازا
عن مثل قوله عليه السلام تجافوا عن كل حجر وعبد الحبشي **قوله** النظران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم
مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى
والله بكل شيء عليم وفي التمثيل بهما نظر لانه ان شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال
على الدوام والتابيد كما في قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس في قوله تعالى والله بكل شيء عليم
ما يدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل
او لم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل
الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تعالى لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب
والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ في المفسر وفيه بحث لانه

المفسر وهو قوله الملئكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة في هذه
الاية فان الملئكة جمع ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون
انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان النسخ
المعنى لا يتصور الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال
النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا لحكم واعترض ايضا بان قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون لا يصلح مثالا
للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد
بان الاصل في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملئكة على سبيل التغليب وهو من باب التوسع في العربية
ولهذا يتناوله الامر في قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لادم بل الجواب ان الاستثناء ليس بتخصيص
فان قيل ان قوله تعالى اقتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي فلا يكون مفسرا قلنا
المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القران يحتمل النسخ ومثله يسمى محكما لغيره ويشمل الظاهر
والنص والمفسر والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم اي يثبته قطعا ويقينا
وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال
وان كان بعيدا قاطع لليقين وردّ بانه لا عبرة باحتمال لم ينشا عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع
وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال الغير المراد مما يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت
عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح الاقوى اولى واحرى
ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الاخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلث ورباع نص في وجوب الاقتصار
على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص فيه لكنه يحتمل التاويل بحمل اللام
على انها للتوقيت وقوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** ولما
خفي اي المراد من اللفظ خفاء اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد
بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول يسمى مجملا والثاني
متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا اختلاف والمشكل ماخوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله
بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب رده الى الجملة واجمل الامر ابهمه فان قيل ينبغي ان يكون
الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء
بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لكان في اول مراتب الخفاء لم يكن
مقابلا للظاهر **قوله** ان كان الخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق
به الحكم يثبت فيه الحكم كالطرار فانه سارق كامل ياخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق
من البيت في معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فيه لا يثبت كالنباش
فانه ناقص في معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع **قوله** وهذا اي الحاق باطن النهي بالظاهر في العمل

حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب ولى من العكس لان التطهر وهو المذكور في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهر وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان طهارة الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها ارفق ولما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان مقتضى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه

قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تعالى قوارير قوارير من فضة اي كونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف كاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة اي مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة **قوله** والمجمل هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا **قوله** والمتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور قيل لم سميت بذلك لانها اسماء الحروف فيجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف يطلق على الكلمة **قوله** واليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجيء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه لا يعتقد حقيقته ولا يدرك كيفيته وبعضهم يجعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه ومما استدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال في الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تعالى فيكون الكيفية مجهولا لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصانا في الخالق ومنها ان التستر عما هو محل للرؤية والكرامة يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا هيبة وجلال والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يرجى درك الكيفية فيكون من المتشابه لا يقال الرؤية لا تحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه لانا نقول الكلام في الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة في علم الكلام **قوله** وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله الداخل

في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة ولذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام عن الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد منه واعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه الاول لانه ابوع النظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي بحقيته وانه سواء علمناه او لم نعلمه من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الابوع في النظم ان يقال واما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب لي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وترك الوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين مجزوما بالمبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا ما رجحا راسخ الكشاف والمفصل بتقدير المضاف في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المضاف وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس **قوله** وكما ابتلي لما ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لئلا يلزم الابهام واحتجاز عقلائهم بعيد جدا وتخصيص الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفيد اصلا ولا تناقض في حصر الحكم على المعطوف عليه والمعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما نحو جاءني الا زيد وعمرو راكبا لابكر وخالد اشار بجواب الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن لم يضرب منه بجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما يبتلى بالمضرب من الجهل الا انه لا تكليف بالمحال الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن لم يضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعمهما جدوى اي نفعا لانه اشق فيكون ثوابه اكثر قال قيل ان هذه الآية وغيرها تكلم العلماء فيما ولها من غير نكير من احد فهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابه عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله ويقال انه

التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان
يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يختص بالمتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه
ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى ايضا
قوله مسئلة رجحت بهذا البحث المسئلة لتسكين الشغب والشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد
القطع وجواب تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني
فظاهر واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات
التراكيب والصرف لمعرفة هيئات المفردات وعلى امور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ الدلالة على تعيين
المقصود مع احتمال شيء من تلك الامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة
ان علم بطريق الاحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد
الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز او عدم المعارض العقلي على الاستقراء وتقرير الجواب انه
ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان اريد انه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا
يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات العلم بعصمة وعدم التواتر
قلنا لا نسلم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كما عرف رفع الفاعل
وصرفا كما عرف ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي قوله في العدميات لان مبناها على
الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها
كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام على خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة
خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز
ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به ونحن نعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم
بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطل كون المتواتر قطعيا لانه خبر
انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن
مثل هذا الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد ورد في قوله تعالى
هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام
بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغي لانهما متعاشران ولهذا فلا يتصور افتراقهما قوله كيلا يكون من قبيل اكلوني
البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث ايضا يحتمل التقديم
على ان يشبه البراغيث في شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل اكلوني
البراغيث اللغة الضعيفة توحيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او
متشابها بهم او لم يكن كذلك والاية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض
اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه
من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل قوله ومن احكامه

عبارة اشارة دلالة اقتضاء

بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع قوله
تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب
الخبري وانكار ذلك انكار لما نقرره وما نخالطه ودليل مزخرف من سفسطة وهي في الاصل الحكمة المموهة
استعملت في اقامة الادلة على نفي ما علم تحققه بالضرورة والاصل عناد اي انكار للضروري وكلاهما باطل
وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة انضمام
دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اي كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد
انضم اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة
اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه ووجه الضبط على ما ذكر
القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له
فالعبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء
والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له
او جزءه او لازما متاخرا او لا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة
او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان نوع
في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اي صحيح ذلك اللفظ لغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فالدلالة
نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فكل من الاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبار
ها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص
ان تقسيم الدلالة على ما ذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت
بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم اراد بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتاخر ثابت
بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله للفقراء المهاجرين الاية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان
مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة اقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتاخر
اورد امثلة اخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم من بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم
العبارة ولان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى
السوق ههنا ما ذكر في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح
به في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا انه عبارة في اللازم المتاخر وهو التفرقة بين البيع والربوا
اشارة الى تمام الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع الثوبين
متفاضلا والى لوازمه كاشتغال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد
في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان مقصودا
اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض تمام معنى اخر
كاباحة النكاح فيها حتى لو تجرد عن القرينة صار مقصودا اصليا فالاحتراز عن المسوق له فانه لا يكون من لوازم

كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر جعل حل البيع وحرمة
الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت
بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزءه ولا لازمه فلا دلالة للنظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع
بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا حقاؤه فان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة
النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على
علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في
الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراطهم كل احد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما
لا صحة له الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم
البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء
العالمين بالوضع كانقراض الادب بالاتفاق واستغناء اجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل
مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند
علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين
متى اطلق ولهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل **قوله** وانما جعلوا كذلك اي انما جعلوا اللازم
المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء
لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة
المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب به يثبت ولا يفصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول
مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ
المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء
فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار او القمر والمطرد لكليته اقوى من غير المطرد فاعتبر
وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتاخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم
الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه تبعا او مثبت المعلول
ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان ثبت المعلول عند كونه نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن
ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة
كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم **قوله** للفقراء المهاجرين بدل من قوله
لذي القربى وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الاية وقيل هو عطف
عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر عدم الملك لا مجرد الاحتياج وخلو اليد عن المال ولهذا لا يسمى
ابن السبيل فقيرا وفي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم
عما خلفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا الاية

بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع اطماعهم عن اموالهم الكلية بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي لا الحسي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم فهي تنفي الملك
اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الاية نفي السبيل عن الغلبة المؤمنين لا انهم لا يملكونها بالاستيلاء لا عن اموالهم
واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان ولا في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصير
الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة والمجاز كون المراد من افراد الموضوع
له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد
في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا يتيما حقيقة مع انه
القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ
من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة وقولنا عليه السلام من قتل
قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق القاتل سلبه مقتول
هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم يكن حال استحقاقهم
السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم من الاقسام الثلثة ولم تجعله من
قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء اصلا قلت
نظرا لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا شك انه جزء لعدم ملكهم شيئا بل لازم متقدم
لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيء فظهر ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون
لازما متاخرا **قوله** اراد اي الوالد اسنجابا والوالدة المطلقة لرضاع الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير
ثابتا بالاشارة لان مثل قوله بالمعروف انما يقال فيما يكون مجهول القدر والصفة وان اراد اسنجابا وغير الوالدة
فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على
ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه
يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها الا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس النظم لان الضمير
في رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات **قوله** لان الاطعام جعل الغير طاعما اي آكلا لان حقيقة
الطعام الاكل والهمزة للتعدية الى المفعول الثاني اي جعلته آكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما
كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لا انه لم يجعله طاعما لو او الضابط انه اذا ذكر المفعول الثاني
فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من ان يكون
تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي آكلا ليست في وسع العبد **قوله** والحق
به اي بالاطعام التمليك يعني كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام
بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفي
الا لحاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا
جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى فلذا كان جواز التمليك ثابتا بالدلالة لا بنفس

النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك **قوله** فوجب ان يصير
العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وفي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة
فلا بد من تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله جعل
الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو كفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون
اعارته اذ بالاعارة يصير الكفارة منافع الثوب لا عينه فان قلت المذكور في كفارة الاطعام ايضا هو العين
لان قوله من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف
او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك قلت يحتمل ان يكون
وصفا لمحذوف اي طعاما من اوسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا حجة مع الاحتمال
فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير
ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل
اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى
التقدير اي طعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان
المصرف اعني عشرة مساكين اولى بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ
تمايزهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا
خروج عن القانون وههنا بجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف
اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في
فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء واحد كما اذا قلنا
اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرس زيد حماره **قوله** على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من
كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب من امثلة الاشارة قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبيين
الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان يوجب ذلك جواز
النية بالنهار الا ان جوازها بالليل اجماع عملا بالسنة وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط
قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الحباز السمرقندي هو الذي يستدل بالاية على الوجه المذكور ولكن للخصم ان
يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان يوجد الامساك الذي
هو الصوم الشرعي عقيب اخر جزء من الليل متصلا ليصير المامور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا
بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان تتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل
باقية الى الآن **قوله** ويسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي مما تيسر من مراده
بما تكلم وقد يسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في محل السكوت موافق لمدلوله في محل النطق
اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة **قوله** وكالكفارة تنبيه بالمثال على ان الثابت بدلالة النص قد يكون

لحن الخطاب اي معناه قال الله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول
واللحن قد يطلق على اللغة وعلى الفطنة وعلى الخروج
عن الصواب

ضرورة بالحرمة الضرب من جهة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة لانه
يرد عليه ان الشافعي مع علو طبقته في اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل
افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول الحشفة في جوفها بل نقول
لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجل
ولهذا سكت النبي عليه السلام عن وجوبها على المرأة في الحديث الوارد في قصة الاعرابي مع انه محل البيان في
جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي
جانبها كان الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع فوله بل اولى اي ثبوت الكفارة
بالجناية على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع للاحتياج الى الزاجر من الجماع
لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لاجل انفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا
تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد
فان قيل هنا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل
بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية
عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة والثانية تبطل
بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث انه
يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان تناهي غلبة
الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشبق اجيب عن الاول بانه
السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا يجب الكفارة لوجود الافساد
ولو زنى ناسيا لا يجب لعدم الافساد وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو اكل
طعامه عامدا تجب ولو اكل طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي
البطن والفرج فالوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة
على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة يجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو
خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع بشرط خوف التلف ولكن لا عبرة
ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة **قوله** فان المعنى الذي عقلهم فيه اي في ذلك النص
الوارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار
تبدل المحل كالسارق والطرار فيعاقب غيرهم فوجب الحد في اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم
ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين
العارفين باللغة لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح
الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب **قوله** لان ولد الزنا هالك
حكما لانه لا يجب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق

عليه فهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل فان قيل الحد
وجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد
الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه
بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو الاصل الجبلة
السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر احوج وهذا بيان كون الزنى اكمل
في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنى في اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة
وهو استقذاره فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله والترجيح بالحرمة غير نافع ادعى الخصم ان اللواطة
فوق الزنى في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنى في الشهوة وسفح الماء ولم
يبين زيادته في الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فاجاب بان زيادة اللواطة على الزنا
في الحرمة غير نافع في ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة
وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم فيه كشرب
البول فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب فيه الحد قوله
لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص
بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجارح
او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون
الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا ذهب ابو حنيفة رحمه الى ان المعنى الموجب هو الجرح
الذي ينقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق الروح وافساد الطبائع
الاربع فانه جرح اي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التي هي البخار
اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة وهي صفة
تقتضي الحس والحركة واحترز بهذا عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فيكون تلك الجناية اكمل
من الجناية بدون العصا كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط
كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية اكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة
كمال الجناية قوله فيجب ان يكون سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة ليضاف العقوبة الى الحظر
والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة انه رمى الى الصيد
او الكافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة
من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر من جهة الحنث
والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فيمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى
ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فانهما كبيرة محضة فلا يمحوها العبادة
لقوله عليه السلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا

اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد خص منه البعض كالشرك
بالله تعالى بدليل قطعي هو الكتاب او الاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغي ان لا يجب الكفارة
بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة الاباحة
من حيث انه تناول شيء يقضى به الشهوة قوله فان قيل حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف
وجبت الكفارة عند ابي حنيفة رحمه وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطاء من حيث ان المثقل ليس آلة للقتل
خلقة بل للتأديب ففي التأديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات
وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت
الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما
تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء والقصاص يقابل الفعل من جهة
والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة
الناقصة فيتمكن في فعل العبد ويصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن
فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي يتمكن من الرجوع الى دار الحرب فكانت فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل
كما في قتل المستأمن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت
بالنظم وفي القطعية ايضا عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد
بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه
اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي انه قال عليه السلام اقل الحيض ثلثة ايام و
اكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السوية ولو سلم
فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى وربعها من ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم
والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة بين الستين الى سبعين على
ما ورد الحديث فترك الصلوة والصوم مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان
دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده
الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس واما في قبول التخصيص
فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبل وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبل صرح
بذلك شمس الائمة رحمه قوله الا عند التعارض فان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة
لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة
في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فترجح على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة
والا لكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل

هو حرام فعل من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه قوله وسوى ان الثابت بدلالة
النص فوق الثابت بالقياس لان المخالف الذي يزعم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك بالقياس في الرأي و
الاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة
الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والحاصل ان دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك
بوجوه ا ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط
زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة
بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع ولئن سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع
٢ ان دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل له اف لا تضرب ولا تشتمه سواء
علم شرعية القياس او لا وسواء شرع القياس او لا ٣ ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو
قياس لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب
والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فيثبت تفريع على كون المعنى في الدلالة
مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلاف
المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها يثبت بخبر الواحد مثال ذلك
اثبات الرجم بدلالة نص ورد في ماعز للقطع بانه انما رجم للزنى في حالة الاحصان قوله ولا يثبت
اي لا يثبت بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف
ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض المسائل يعني انه تابع القوم
في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل
لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه
دلالة النص قوله وان المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه هو البيع
لان اعتاق الرجل عبد غيره لكونه العبد ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة
قوله عني بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب
بما سبق ان يقول وان الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين وغير
البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه او صحته
الشرعية او العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف في مثل واسأل القرية ولهذا قيل المقتضي
زيادة تثبت شرط الصحة للمنصوص عليه شرعا وقوله شرطا حال من المسكن في تثبت وبهذا الاعتبار جاز
تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط لا محالة فهم منه ان المقتضي لازم متقدم
وقد صرح بذلك شمس الائمة حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا
او موجبا للحكم قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرائطه الضرورية التي لا تسقط بحال
فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الآمر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا

عاقلا اذن له الولي في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام فصار كأنه قال بع عبدك عني
بالف وكن وكيلي في الاعتاق قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما
يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم
القبول بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني والمأمور حين
قال اعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا
التقدير احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتق على معنى اعتقه نائبا عني ووكيلا لا اصالة
على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق
على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عني مبيعا مني بالف قوله لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة
السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور
دون الآمر وانما قيد القبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط
حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتقه عني بالف درهم او رطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي
في البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يفيد الملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا
الى الاصل بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يفيد الملك الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى
القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق قوله ولا عموم للمقتضي على لفظ اسم المفعول
اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان
الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت
عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضي معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضي الى
الشافعي رحمه الله وتحقيق ذلك ان المقتضي على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته
عقلا او شرعا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام
بكل واحد منها فلا عموم له عنده ايضا بمعنى لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل
معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء في
افادة المعنى فان كان له صيغة العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة للفظ ويكون ثابتا به
ضرورة لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ويبتنى الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل او ان اكلت فعبدي
حر فعند الشافعي يجوز نية الطعام دون طعام تخصيصا للعام على النكرة الواقعة في سياق
النفي والشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل
التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عندنا بحرف او كذا لانه
لا ينتقض اصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وكون المثال
المذكور من قبيل المقتضي ظاهر على تفسير المصنف واما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعا فوجهه ان الصحة
الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فيكون صحة الحلف على الاكل شرعا موقوفة

على اعتبار المأكول قوله فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح بنحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد اذ لا دلالة للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا ليس للتاكيد بل للتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص قوله فالدلالة اعدلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من افراده ثبتت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة قوله فان قيل تقرير السؤال ان دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضي سابقة العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب انا لا نسلم انه تخصيص بل ارادة لاحد محتملي المشترك او لاحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المتعين من الطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا في اصل السكنى هنا ولكن قد اشتهر المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت ودار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى قوله وقد عثرت كما نقل في نسخة الاصل قوله وبما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه معطوفا على قوله ولذلك قلنا اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله واخره ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة قوله ولذلك قلنا وقد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة نية الثلث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك ثابت بطريق الاقتضاء ولا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق الثابت من الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة نجيب

بان دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا آكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت فمن اين صحت فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم للعلى الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث المجموع اعني الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان قيل فلم لم يجز نية الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلنا لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا الايراد مبني على عدم عموم المقتضى ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث كان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد اريد جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص ويرد على المصنف انه قد عمم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهنا الايراد في الجواز اعني صحة نية الثلث قوله فان قيل هذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت كلها في الشرع انشاءات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله انت طالق ويكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقتك طلاقا فتصح نية الثلث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان اعتق عبدك عني بالف انما ثبت بهذا اللفظ بقول المأمور قبلت اعتقه لانا نقول يعني التقديم انه يجب ان يعتبر اولا ليصح مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق منه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاءات في الشرع انها نقلت عن معانيها الاخبارية الكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناها انها صيغ تتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهذا الكلام فحيث لم تكن هذه الامور ثابتة وقد ثبت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بقوله للمطلقة والمنكوحة التي سبق طلاقها طالق لم يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا

لكان اضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر ولهذا يقطع كل احد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية انت طالق بالفرق بين اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذا الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والامر ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد ذاتا بل يتعدد بلوازمه اعني التطليق الذي هو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فلا يصح فيما يبتنى عليه تعدده وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق الذي هو صفة المرأة لا الطلاق الذي هو تطليق هنا عبارة ولا يخفى انه لا يرد عليه ذكرا ولا ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلث فيه ولا يدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم الوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلث فيه اتفاقا واجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تأويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيصح نية الثلث فيه لا يقال صحة نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق فح يرد النقض لانا نقول التطليق الذي يقبل التعدد لذاته ثابت في انت طالق طلاقا وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في انت طالق بعينه فلو كانت صحة نية الثلث في الطلاق مبنيا على صحتها في التطليق لما صحت ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكره المص رحمه الله **قوله** لان المقتضي في اصطلاحهم تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون **قوله** اي اذا كان ذكر الملفوظ شرطا جواب قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان ذكر الملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس **قوله** قلنا نعم يعني ان صحة نية الثلث في انت بائن ليست مبنية على عموم المقتضي بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضي وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فاذا كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا

والا لكان جنسا لهما **قوله** لكن لا يصح فيه اي في المقتضي لا على وجه العموم ولا على انه مجاز **قوله** لانه لا تصرف فيهما اي في النوعين الا في المتيقن مشكل على ما قالوا انه اذا لم ينو شيئا تعين الادنى اي الخفيفة لانه المتيقن **قوله** لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة انه لا يثبت في الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله بائنا والا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت شرائطه ليس بفعله **قوله** ومما يتصل في اتصال المحذوف بالمقتضي ظاهر حتى ان كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضي وفسروا المقتضي بجعل غير المنطوق تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم بتغير اثبات المنطوق والمقتضي مفهوم لا بتغير اثبات المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضي وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اي فارسلوه فاتاه وقال يا يوسف ايها الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان اريد ان عدم التغيير لازم في المقتضي وليس بلازم في المحذوف فلم يتميز المحذوف الذي لا يتغير فيه عن المقتضي **قوله فصل** قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقا للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتا او نفيا والى مفهوم مخالفة وهو بخلافه ويسمونه دليل الخطاب وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التي اوردها المصنف ههنا وقالوا من اخر ذكر الشرائط الى غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط بين المعروفة وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة بايراد صور لا يوجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره **قوله** ان لا يظهر اولويته ولا مساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اي بمفهوم الموافقة او بالقياس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو المذكور في اصول ابن الحاجب وغيره ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كان بحيث لا يتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كثبوت الرجم بدلالة النص في ماعز **قوله** والا يلزم الكفر والكذب في قولنا محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كفر وكذب لوجود الباري تعالى والمص خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني وهو محل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم ولنا في لا يتحقق مفهوم اللقب اصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور

مطلب مفهوم المخالفة

قوله ولاجماع العلماء يعني ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر واستدلا ايضا بان النص لو تناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناوله لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما يكون مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في المنطوق ونفيه عن محل اخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا **قوله** وهو اي اللام للاستغراق يعني ان جميع افراد غسل الجنابة ناشية من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس **قوله** ومنه تخصيص الشيء بالوصف اي نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم بالصفة في الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير واجيب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من اهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صورة جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء كان قيل يتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثير الفائدة اذ به يثبت وتكثير الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور واجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو انه نعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثير الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثير الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا يعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكر لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم التخصيص من احاد البلغاء من غير فائدة مرجحة وكلام الشعر شعرها جرى وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهنا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هنا في مفهوم اللقب لانا لمرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود به لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت على المنطوق لانا

نقول لمحل القياس ليس محل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة **قوله** وعندنا الاية لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه ببطال ادلة الخصم بعضها فلا يكون موجها قلنا اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شيء والمطلوب ذلك ونفيه يكفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصلح ان يجعل دليلا على مذهبه كما ننبه ان شاء الله تعالى فان قلت قد شرط في مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المص ايضا فكيف انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم لانه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى **قوله** نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط من جميع الارضين السبع وما طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد بهما انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حمل عليه المص كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص اصلا باجماع اهل العربية **قوله** فلم يوجد الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر واما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام فانه يجوز ان يكون لكل كلمة واحدة منها فوائد كثيرة يعجز عن دركها فهم العقلاء واذا لم يكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم عما عداه وههنا نظر اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداه سهو ظاهر لما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة او خوف وغير ذلك مما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان صحة الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص بالوصف في شيء لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي نقص الشيوع وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني لا يعارضه القياس ولا يتوقف على الجزم

بانتفاء الموجبات الأخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شيء من الموجبات بعد التأمل والتفحص قوله
وقوله لكان ذكره ترجيحا يعني بما ذكر من التأمل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لأن انتفاء الفوائد المذكورة
لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها قوله ولأن اقتضى رجحانه فيه نظر لأن القائلين بالمفهوم
إنما يقولون لذلك إذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحصل الظن وهو كاف وإذ
لا قائل بأن المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال إنه لو ثبت لثبت إما بالتواتر وهو منتف اتفاقا أو الآحاد
وهو غير مفيد لأن المسألة من الأصول قوله مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة لأن العادة أن لا ينكح
المؤمن إلا المؤمنة ليس على ما ينبغي لأن معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة
جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وأن الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات
أي الإماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ما ذكر قوله فيطون مختلفة بأن يكون بين
الولدين ستة أشهر فصاعدا قوله أما ههنا فلا نعني أن الفراش إنما يثبت لها بعد ما ادعت فكان
انفصال الولدين الآخرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدي الأمة قوله فإن ضعفا يحتمل أن يكون
صفة وارثا وأن يكون ظرفا لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص من جهة أنه تقييد وهذا
كما أورد في بحث التخصيص بالصفة ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق قوله علا شرطيته فإن
شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه
وهذا دليل بتعريف الشرط والأحسن ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلالة المفهوم
الشرط أقوى حتى ذهب إليه بعض من لم يذهب إلى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا أي بناء على عدم
علة الحكم لا بناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال إن كانت
الإبل معلوفة فلا تؤد زكوتها لا يجب بذلك الزكوة بالسائمة خلافا له وأيضا الحكم المعروف عند عدم
الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لأنه ليس بحكم شرعي وعندنا يجوز قوله لأن الشرط جواب عن الاستدلال
المذكور وحاصله أنا لا نسلم أن الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل
إن دخلت الدار فأنت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران
للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في عرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح
المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء
من الأدوات المخصوصة الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان
علة للجزاء مثل إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة
أو غير ذلك مثل إن دخلت الدار فأنت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي والظاهر أنه لا يلزم أن يكون
موقوفا عليه لا أنه قد يجاب بأنه إن اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه وإلا فإن ظهر سبب آخر فلا
نزاع في عدم المفهوم وإن لم يظهر فالأصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله
ومن لم يستطع أي من لم يملك زيادة من المال لا يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الإماء المؤمنات

فعنده لا يجوز نكاح الأمة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق
المفهوم مخصصا بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح
مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه فإن المخصص لا يجب أن يكون
موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في التراخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لأن الناسخ
يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وتعالى المراد أنه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال
ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لأن عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه وإذا لم يكن مخصصا
ولا ناسخا بقي الجواز بقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة
أيام فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فإنه لم يقم دليل
على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الأصلي فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن
يثبت عند ثبوته وههنا فيما ثبت قبل الشرط كجواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث
دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلوة
مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع ثبوته بالثابت مع قوله وهذا بناء التحقيق في الجملة الشرطية
عند أهل العربية أن الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى أن الجزاء
إن كان إنشاء فإنشائية وعند أهل النظر أنه مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة
المبتدأ والخبر فمال الشافعي إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط وإعداما
له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما فصار
الشرط عنده تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة إلى الثاني فجعل الكلام موجبا
للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والإثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا
مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ لا دلالة
عن عموم التقادير حتى يقوم على البعض قوله وكفارة اليمين أي وجوز تعجيل كفارة اليمين إذا كانت
مالية بأن يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل
وهو أن السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما هو في تأخير الحكم أي زمان وجوده لا في منع
السببية كما تقرر هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الأصل في نحو
أنت طالق إن دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار إلى أنه جار في
السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فإن الحلف عنده
سبب للكفارة بدليل إضافتها إليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه إجماعا ويحتمل أن يريد أنه
في معنى من حلف فليكفر إن حنث فيصير مما نحن فيه قوله بناء على أن هذا الأصل متعلق بقوله وجوز
تعجيل الكفارة لا بقوله فإن اليمين سبب قوله وفي البدني لما لم يثبت أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط

بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجوب الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء
او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا
يصح كما لا يصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية ان نفس
الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب
وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال
العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له
الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم
انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب
شمس الائمة وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين
خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف والمجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى
حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء
وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك
كما اذا صب الماء الذي بين يديه هذا الماء وهو اوكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا
حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار
ان الحل والحرمة اذا كانا لمعنى في العين اضيفا اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة
لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد
اي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط وهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود
الشرط بمنزلة جزء السبب لانه بمنزلة انت طالق وقبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون
سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول
الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم
التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون ما نعا مثل
انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون
المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه لما لم يصل
الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان يرجى الوصول بوجود الشرط
والغرض للتعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى **قوله** فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي
عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه خطب امرأة فأبوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها
فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله عليه السلام فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل

فان الحديث محمول على نفي التنجيز والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهري وغيرهما

فلابد ان يبين نسخه او عدم صحته **قوله** والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين
انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا
اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء الثاني ان السبب يجب تقرره
عند وجوب المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض
لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد
بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل ان يقول على الاول لم لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق
الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الانقلاب
يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الحلف على الكفارة
بعد انقلابه كالنكاح لم يبق بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا
للبقاء والحلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام والصوم نظر بل السبب هو
الجناية عليهما **قوله** وفرقه اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في
المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيتقرر السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل
لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه
ابتغاء لمرضات الله فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع
البدن فيصير الحقوق المالية كالبدنية في ان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليل وجوب الاداء
بالشرط يمنع تمام السبب فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة
ومخالفة هوى النفس بخلاف البدنية وسيجيء في باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية
وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران
قوله ويبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في انه لا يمنع السبب
عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق فان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم
المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير النفي فيما لم يدخل فيه
وشرط الخيار دخل في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع
بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار
فسخ البيع بدون رضاء صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخيره
لضرورة انه تابع للسبب به فاما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان
الشرط فيعمل بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحتمل النقض
على كما له كالتعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا في الاقتصار على مجرد الحكم ومحل التعليق
على انا قصرنا منه بخلاف البيع فانه لا يحتمل الخطر لعدم الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا
وهو الحرام محض ولقائل ان يقول الاعتاق ايضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه

اثبات القوة الحكمية لا لازالة الرق **قوله الباب الثاني** من البابين اللذين اورد فيهما ابحاث
الكتاب في المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث
الامر والنهي **قوله** اللفظ المفيد له الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي لا لان الخبر والانشاء من
اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض
حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس
اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل
الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفيد للحكم الشرعي
وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى ان يقال المراد احتماله لاحدهما ومعنى احتماله لهما امكان
اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق [illegible] مطابقة نسبة
الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم
المشهور لا تعريف له ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ
الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق
والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور **قوله** واخبار الشارع لما كان
مدلول الخبر هو الحكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فالمحكوم به من خبر الشارع ان كان هو الحكم
الشرعي مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعي
من غير ان يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي ان يجعل الاثبات مجازا
عن الامر والنفي مجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه
فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمامور به كذب
الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر فمن اين يتوجه
الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فاذا قلت في مثل والوالدات يرضعن
اولادهن الخبر الذي هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدأ والخبر ام هو خبر المبتدأ وحده قلت
ميل صاحب الكشاف الى الثاني وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم
ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو اما طلبي
او غير طلبي ولكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ بهما
يثبت اكثر الاحكام الشرعية وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر و
النهي كشمس الائمة احق ما يبدأ به في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة
الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال هنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه
قوله فالامر قول القائل استعلاء اي على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بتقييد
الاستعلاء عن الدعاء والالتماس ما هو بطريق الخضوع او التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه

قول الادنى للاعلى على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون
لقومه ماذا تامرون مجازا اي تشيرون والمراد بقوله افعل من الفعل ثم لا نزاع في ان الامر في الاصطلاح
يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب
الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
واحترز بقوله غير كف عن النهي ويرد عليه نحو اكفف الحكم الآن يراد غير كف عن الفعل الذي
اشتقت منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه
الفعل وغيره مثل امر يامر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر
فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من اقسام
الانشاء [illegible] قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه اذا اريد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل على طريقة الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليس بامر [illegible]
صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر منها عند الاطلاق لانا نقول نفي كون قيد الاستعلاء مستترا كما هو
وهو ظاهر فان قيل يرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا او حكاية عن الامر المستعلي
فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعرف معتبرا هنا القائل الادنى بل
المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته **قوله** والامر عاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الامر
دون المسمى كما يقال الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان الامر حقيقة في صيغة افعل
بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو
الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشيء والفعل والصفة والشأن
لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة
للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف
للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب
تدل على ان فعل النبي عليه السلام ايضا يدل على الايجاب بضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه
انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل امر شاملا للقول والفعل يكون فعله عليه السلام
للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبي عليه السلام فعل فان كان سهوا وطبعا او خاصا
فلا ايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول حقيقة
امرنا النبي عليه السلام بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار
وللمخالفين مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي عليه السلام
للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله
تعالى وامرهم شورى بينهم وتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام
صلوا كما رأيتموني اصلي فانه حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق قضاهن مرتبة فثبت بهذا النص

ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول لان قوله
موجب فان قلت لا حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتناء
على الاصل وثبوته بادلته بدليل مستقل **قوله** وكذا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة
احتج المص على بطلان كل منهما مع الاشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من
وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة
في الفعل ايضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلا يرتكب الا بدليل والمجاز
وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا بقوله انه موضوع له بخصوصه
لان مجرد كون اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر
المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس بمشترك بينهما بل هو متواطئ الثاني
ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم باطل
للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر وفي الدليل الاول
اعم لان الثاني انما يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل
حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل ويأمر بمعنى يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر
وهو اسم بمعنى الشان ذكر في الصحاح وبهذا الكلام اشارة الى ما سبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس
صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة
القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر اعني الشان والثاني هل يطلق على
الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون
برشيد وغيره من الايات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل
يجب بالامر فثبت به فيكون باثاره وقد يقال تسمية الداعي الى الفعل بالامر وتسمى الفعل امرا تسمية للمفعول
بالمصدر كتسمية المشؤون اى المقصود بالشان هو مصدر شأنت اى قصدت وذكر الامام في المحصول
ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اى اطاعوه
فيما امرهم به وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه
قوله سلمنا ان ما كان الاصل هو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا ربما يمكن اثباته بالنقل من
ائمة اللغة او الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا
او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا اما الاول فلان الدلائل المذكورة
على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى
فعل النبي عليه السلام للايجاب على ما سيأتي بيانه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد
اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال
الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نم

ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب اما في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فظاهر على ما ستعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع واما الثاني وهو
ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف
الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف
على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق
اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع لمعنى انما هو العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر اعظم المقاصد
لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل بغيرها كما في الماضي
والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه
بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الايجاب لازما للفعل لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في افعاله لما يثبت بسهو ولا طبع ولا خصوصية
به بالدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة
الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اهم به اهتمامهم واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على
الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه الصلوة والسلام صلوا كما رأيتموني اصلي وهو صيغة
الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي
عبارة المص تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم
والامر بان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير
ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي باصحابه
اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى رسول الله صلوته قال
ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت فقال عليه الصلوة والسلام ان جبرائيل عليه السلام
اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وما
روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني
ربي ويسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الغزالي رحمه الله انهم لم يتبعوه في جميع افعاله
فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر تركهم في البعض دليلا **قوله** وموجبه ولما فرغ من بيان
ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا
في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي رحمه الله الى ان موجب الامر اي الاثر الثابت به التوقف لانه
يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان
كثيرة والاحتمال لا يوجب التوقف الى ان يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال

لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب
الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او هو الندب فقط او هو مشترك
بينهما لفظا **قوله** التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق
واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب
منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة
قوله مما رزقكم الله وقوله تعالى ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله تعالى بسلام آمنين وقوله انجلي
اي انكشف جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في
حصولها وقوله تعالى القوا ما انتم ملقون اي سحرا استحقارا في مقابلة المعجزة الباهرة بلا انه الحال والتكوين هو الايجاد
قوله قلنا ابطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل في معان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم
الضروري بانه ليس موجبه افعل ولا تفعل ولما تم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب
النهي ايضا التوقف لا التحريم لانهما و كف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال
يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في ساعة او بطلان
حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك الثاني
ان الاحتمال انما ينافي القطع بالحمل على المعنى الظاهر ونحن لا ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل
غيره اصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه
حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما اولا فلان الواقفين في الامر وافقونا في النهي وثبوت التوقف
بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان المراد هو طلب الفعل جازما
وهو الوجوب او راجحا وهو الندب وغير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف
في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل
فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمل فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا
فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع او الشيوع وكثرة
الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق
قوله وبيان العاقبة ولا تحسبن هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه
سقط ههنا شيء من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله
غافلا واليأس نحو لا تعتذروا **قوله** وهذا الاحتمال لا اعتبار له والتوقف بسببه يبطل الحقائق
قوله وعندنا العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام هو الافهام
والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب
والندب على نقل الشافعي او بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه
الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد

وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على
ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون
بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض اصحاب مالك انه الاباحة
لان الطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحته وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
وهو احد قولي الشافعي انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب
لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن الترك امرا زائدا على الرجحان وقال اكثر العلماء انه الوجوب
لان كمال الطلب هو الاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة
او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح
اعرض عنه المص وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم
من اصابة الفتنة في الدنيا والعذاب في الاخرة يجب ان يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور
كما ان موافقته الاتيان به لان المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا حمله على غير ما هو عليه بان يكون
للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره بقرينة المخالفة فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه
مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله تعالى وامر النبي عليه السلام ويجوز ان يكون على تضمين
المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة
الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة والعذاب اذ لا معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه
ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة والعذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك
غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر وهو اول المسئلة
عين النزاع وعلى تقدير كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب
لانا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق
وانه لا معنى ههنا للندب والاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وامره مصدر مضاف من غير
دلالة على عهد فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر
المطلق للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاوفق بان يكون المفهوم
من الاية التهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله
ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة
وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع النكرة في سياق الشرط مثل اذا
جاءك رجل فاكرمه فهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين ليتضح
احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه ان اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان

الا اياه اى حكم او فعلا كما فى قوله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن واتقن امرهن ولا يخفى
ان الاسناد الى الرسول يأبى هذا المعنى فيتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود
الشىء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشىء على ما ذكروا
فى قوله تعالى اذا قضى امرا اى اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعل فعلا فلا معنى لنفى خيرة المؤمنين عند
ولو اريد حكم بفعل او شىء احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفى الخيرة
على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته ومع ثبوت الخيرة وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفى الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشىء يقتضى نفى الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد
فظهر ان المراد من الامر فى قوله من امرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل
امرا نصبا على المصدر او التمييز على ما فى الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءنى
زيد ركبا فاعجبنى ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما منعك من السجود على زيادة لا
او ما دعاك الى ترك السجود بجاز الا ان المانع من الشىء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض
وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تارك الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتنى السجود
فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا لا يدل الا على كون الامر الشرعى للوجوب ولا نزاع لاحد فى استعمال الامر
لذلك وانما النزاع فى كونه حقيقة له او خاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك
امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع فى ان المقيد بالقرينة يستعمل فى
غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين
الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير
قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار
الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا
بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة وانه يمتنع تكونها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن
المراد الكلام الازلى القائم بذات الله لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج
الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذاته تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم
واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بخلاف خطاب التكليف ايضا الذى فلا يتعلق بالمعدوم
بمعنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك وبعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا
حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود
والحدوث مرادا من هذا الامر اعنى امر كن اما على الثانى فظاهر لان معناه يقول له احدث فيحدث اى كلما
تحقق الامر الوجود تحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الحال اى نظيره الواقع
موقعه لنزوله منزلته حيث مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن

الوجود مقصودا بالامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع وهذه العبارة انما اوردها فخر الاسلام وعبرة
فى النقل الثانى اعنى كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام
ان يكون قرينة للايجاد اى لما صح ان يكون الامر نظير الايجاد وبمنزلته فى تكون الاشياء به على ما هو رأى
الاشعرى لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والتكون كما يترتب على التكوين والايجاد
وجمهور الشارحين على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة للايجاد ومقرونا به فى وجود الاشياء
وتكونها على ما جرت به السنة الالهية من ضم امر كن الى صفة التكوين عند ارادة تكون المكونات
اظهارا للعظمة واعلاما للملائكة وان كان التكوين كافيا فى ذلك غير مفتقر الى شىء آخر وذلك لانه
لا معنى لضم الشىء الى الغير فى تحقيق موجبه الا اذا كان له اثر فى ذلك وقصد به ما قصد بذلك
الغير وفى الكلام اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الوجود لو كان بالامر والايجاد جميعا لزم افتقار صفة
التكوين الى شىء آخر هو امارة النقصان ولتوهم ورود الاشكال ذهب بعضهم الى ان ضميمة يكون الوجود
دون الامر وان المراد بالايجاد هو الامر نفسه والمعنى لما صح ان يكون الوجود قرينة للامر اى اثرا له مقرونا
مترتبا عليه وبالجملة فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن الوجود
مقصودا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن
لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد بالامر التكوين هو الكون
بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشىء على صفة من كان الناقصة
اذا كان كل امر من الله تعالى طلبا للكون يجب ان يكون المطلوب اى حدوث الشىء فى امر التكوين وحصول المأمور به
فى امر التكليف لازما له لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد
فى الاتيان لفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما فى امر الايجاد وح يبطل قاعدة التكليف
اذ لا بد فيها ان يكون للمأمور نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء
الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل امر التكليف بل بفعل الشرع لزم الوجود
للامر الى لزم الوجوب لان الوجوب مفض الى الوجود بنظر الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو
الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل ما ذكره فخر الاسلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود
المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا
المعنيين فاثبتنا بالامر كما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجود
الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود ويكون مجازا فى الايجاب قلت نعم
بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة
الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه للوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن
النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر
حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب

والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني
ولقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة لارادة المامور به بل الطلب وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون
معها فيحصل المامور به في اوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين اوامر الله تعالى و
اوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا لو كان الامر لطلب وجود
الحادث وارادة تكوينه من غير تخلف وتراخ وكان دليلا لزم قدم الحوادث وايضا اذا كان ازليا
لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما نبه عليه الآية فالاولى ان يجعل الآية الكلام مجازا وتمثيل
لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري جعل تارك موجبه دلالة على ان تارك المامور به
عاص وكل عاص يستحق الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها اي مكثا
المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قلت من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين
يعلم الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع
على ان موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع
المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء
يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ **قوله** مسئلة
اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر الذي بعد حظر وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل
المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق
والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب
والندب زيادة لا يثبتها من دليل وقيل الندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة
وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتر وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد
بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان تثبت الندب والاباحة في
الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا
عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة ولا
قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق بعد الحظر للاباحة عند
الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه
البعض ولا نزاع على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله** مسئلة قال فخر الاسلام اذا
اريد بالامر الاباحة والندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر
ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين احدهما ان فخر الاسلام بعد ما اثبت كونها حقيقة
للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو ان الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة والندب

وقال هذا اصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما امرت بصلوة الضحى وصوم ايام
البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كونه صلوا صلوة الضحى وصوموا ايام البيض مجازا و
انما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في اطلاق لفظ امر على
الصيغة المستعملة في الاباحة او الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك
حقيقة او مجاز وهذا ما ذكر في اصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مامور به خلافا للكرخي وابي بكر
الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمامور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب
لان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به ولان اهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى امر
ايجاب وامر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب وفي الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز
فيها لان الامر الطلب وهو يستلزم ترجيح المامور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح لكونه ترك الحرام
لا بعينه لذلك بل يجوز ان يحصل بمباح اخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون الحرام بها
امور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك هذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام
لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب اكثر
الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر واولوا كلام فخر الاسلام بان الامر حقيقة
للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل
خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التاويل ظاهرا لتادية الى ابطال
المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع
له لا في شيء ذكروا بيانا وبيانا اخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز
استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود
كل منهما بدون الاخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى ان اللفظ ان استعمل في غير
ما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة
بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف الى ان
في الندب او الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا ام من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة
قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع
الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب
والاباحة مقيد بجواز الترك فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق
الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق احدهما
على الاخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل انه ليس الندب والاباحة مجرد جواز الفعل
ليكون جزء الوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة انواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع
الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة

والندب عن الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزءا قاصرا بالتحقيق وذهب المص
الى المختار فخر الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله انه ليس معنى كون الامر للندب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجحا
او متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك
اصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما
وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل
على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك
فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء وكونه
معنى استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزئهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي
هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان
قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون الفعل مطلوبا
ممنوع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب او يستحق
العقاب تاركه فلا نسلم ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المص من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة
عن جواز الفعل فممنوع بمقتضيه قلت هذا مبني على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في
الترك والاباحة هو عدم الحرج لا في الفعل ولا في الترك وان المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب
والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وكونه مأذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة
الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه ان وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم
بل معناه انه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت فقد صرحوا باستعمال الامر في الندب
والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة
عدولا عن الظاهر وما ذكرتم من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اراد بحسب الحقيقة فغير
مفيد وان اراد بحسب المجاز فلم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع
اجازة الترك والاذن فيه مرجحا او متساويا مجازا لمشاركتهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو
كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع
لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل
والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه
ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك او بعضه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم
كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصيته وبالجملة لا يخفى على المتأمل
المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل و

الثاني جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين
قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب
انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك
كما اذا قلنا رأيت حيوانا ويطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني
في الطير ولا يخفى ان هذا البحث لو حقق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق **قوله** هذا انما يتم لو يعني ان الوجوب
هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا وان يكون
بارتفاع احدهما فلا دليل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي يدل لان
دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع المركب
بارتفاع احد جزئيه فبقي دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق واما عند قيام الدليل
فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة الامر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى
تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى
يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق ولكن **قوله فصل** عموم الفعل شموله افراده
وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك بايقاع افعال متماثلة في اوقات متعددة فان كان الامر مطلقا
يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه في ذلك الوقت مرة العمر مثل صلوا صلوة الفجر يجب العود
الى الصلوة في كل فجر فالتلازم بين مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد في زمان ويفترقان
في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما يستلزم فيه
العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير
المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار او
الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق وفيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم
في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من
اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار
فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حيث سأل العامنا هذا ام
للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه
من التكرار حرجا عظيما فاستشكل عليه فسأل والجواب انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره
الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما اشكل عليه
الامر من جهة ان الحج متعلق بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر
الكتب ان السائل هو سراقة قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق بالامر وانما حديث الاقرع
بن حابس فيرويه ابو هريرة ان النبي عليه السلام قال يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال

الاقرع بن الحابس اكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب في كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه السلام والتسليم نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من طلب منه ضربا او افعل ضربا والنكرة في الاثبات يخص لكن يحتمل ان يقيد المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم وحرف الضمير في ذكره يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فيدا الامر بالصلوة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر والمعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وح لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال لوهم عبارة المص ان المعلق بالشرط والوصف يحتمل التكرار والحق انه توجيه على هذا المذهب حتى لا ينفي الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان دخلت الدار فطلقي نفسك ولهذا عبر فخر الاسلام في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات الاحتمال اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الاطلاق والعتاق عند الاطلاق توجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به مثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمله العدد لما صح تفسيره مثل طلقي

نفسك اثنين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت ايضا انه واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل في السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى السارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضميره لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على اخر الحيوة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المص في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني فاقطعوا ان الواحد الحقيقي متعين بالاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الاية على قطع اليسار ولا يتناولها النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا قوله لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة منفردا يكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا

الا فيما يتصور فيه القضاء فعلى هذا لو الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقته الاداء

على الاول لعدم الخلل وظ كلامهم ان الاعادة قسيم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء لقوله ولا
على انه متعلق بقوله فعل فان الاداء فعل ثانيا الا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان
قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقت المقدر له شرعا
ثانيا حيث قال فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلوة النائم او الناسي عند التذكر فعل في وقت
المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحابنا حد الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء
تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته
بالامر لا ما ثبت وجوبه بهذا الوجه انما هو بسبب صحيح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة
لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة
لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر والحج وازالة العينية والمثلية انما
الى العلم من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم
امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته
بصريح الامر كقوله اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين
او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها
اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقيد الثابت بالامر دون
الواجب ليعم اداء النوافل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك
واما اذا شرع فيه فافسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا
وبعضهم فسر مثل الواجب بان يكون من عنده من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه
لا يكون قضاء وبالمثل انه يردها من رب الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر امسه او عصره
قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل بعوارة المماثلة فيه ادنى فان قلت يدخل في تعريف
الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمامور به
عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام بعد ما فسر الاداء بتسليم
عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب اي
يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فاذا جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو راي البعض اختص
الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على الترك
او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله و
لا يعاقب تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب والمندوب ولا يختص بموجب الامر ولم
للمباح لانه ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى
اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر
الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي

يجعل

يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا ويجعلها موضوعة للاذن في الفعل فيكون حقيقة
في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل المباح ايضا اداء لا كتفي بقول من يجعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار
الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ما
سبق من الاختلاف فان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا
لكن التحقيق هو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم والراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب
والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص
لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبي قوله ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء
على الاخر مجازا شرعا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب
كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء
ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط
والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز في تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج
عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء بمثل غير معقول لكونه
بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص
الوارد بوجوب الاداء ففي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما
يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المص في اثناء الدليل وعندهم هو اكثر اصحابنا كالقاضي
ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء احتج الفريق الاول بان
اقامة الفعل في الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت اخر
مقامه بالقياس كما في الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في
غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير ايام التشريق وهذا معنى قوله فان لذلك الوقت شرف
الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للراي في مقادير العبادات
وهيئاتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته
قضاء حقيقة لانا نقول يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق
الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه اي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت
والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يقرر زوال الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل عمن عجز عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث
لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات
والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو
ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف
اليه ما هو مشروع له في وقت اخر ويماثله في الهيئات والاركان حسا وعقلا وفي زوال المأثم شرعا

وان لم يعاقبه فاحراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كان الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل والضمان فما الذي يقابل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت واما المقابلة بالزمان فقد انتفت في غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وتثبت بتحقق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تاثيم تارك الواجب بتاخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل لما فهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك عن عامد هو الاتيان بالصوم في ايام اخر والصلوة في وقت من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايمان الى انه بمنزلة الماتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه تنبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز في حق اصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس يظهر لا يثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق ولانه لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضي صوم يوم الجمعة وايضا لو اقتضاه لكان اداء بمنزلة ان نقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه انه امر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي بكمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه فلم لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء **قوله** فان قيل لو قال لله على ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف في شهر امتثالا بصوم مبتداء ولا يجوز ان يقضيه في رمضان اخر خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الاخر مثل الاول في كونه مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق

نفس الاعتكاف في رمضان اخر

وجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يعتكف شهرا والظاهر من هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد هو السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف لا ترى انه يجب به وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وانه بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان اخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتاد في رمضان لثاني فقوله يقتضي صوما مبني على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب بقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التي لا يتوصل اليه الا بها وكونه مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز ان اداها به ولم يحتج الى وضوء آخر لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فيثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام **قوله** فلم يثبت القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرائطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين اللذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان اخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف

الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود
مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم
المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وجوابه ولو نسلم سقوط النقصان اثر لان لمرهما ان
الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها جبر من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها
يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة
وتكميل للاعتكاف فيكون اولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان
الثاني وموجب سقوط النقصان امران خوف الموت والنذر بالاعتكاف اما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم
مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم لا اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت باثنين خوف الموت فقط ولان
ثبت باثنين خوف الموت وشيء اخر مع تحققهما جميعا الا ان قوة السبب وكثرتها ادعى الى وجوب المسبب
ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد
فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام المؤثر فلا حاجة الى
ما ذكرتم من التطويل قلنا السبب قد يكون سبب الحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت
بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد من بيان المسقط مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط
شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف
موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا من ثبوت الحكم فبعد انعدامه يثبت الحكم
لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية
الذي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها اولى وضمير يحتمل عائدا الى النقصان والرخصة ووحدتها لاتحادهما
معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المخصوص وقوله رمضان اخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف تارة
وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد
اخر فالمراد برمضان اخر رمضانا مغايرا لرمضان الذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان
الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله لا يحتمل في تقرير السؤال ولا يجزي في شهر رمضان الاخر كان ينبغي
ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان اخر لابهامه والى برمضان الاخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان
بالاضافة ورمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب
وشهر شعبان على الاضافة قوله سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبل هذا على تفصيل التقسيم
وههنا على تفصيل التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود
لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود فيكون موجبا لما سقط موجبا له قوله
ان فضيلة شرف الوقت فضيلة زائدة لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهو الفضيلة

زيادة كانت موجب سقوط النقصان

محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان صحيحا

قوله لانه لو كان رمضان علما ... لا يخفى

لا توجد الا في رمضان وعدمها يخل بفضيلة الصوم المقصود فانهما نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف
في رمضان قوله وقد ذكر في بعض الحواشي الوجهان بعبارة اخرى فقيل المراد هما ايجاب القضاء
في صورة الفوات بما اوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط
والا لزم ان لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا عرض له في رمضان
مرض يمنع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل المراد هما ايجاب القضاء بصوم مقصود
والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب
كما هو احدى الروايتين عن ابي يوسف والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب
الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر ايجاب التبع
والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة
الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي
في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما
في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن اصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف انا هو الى
التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا للامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود
يعني ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة
فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود الى الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى
النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال الذي هو الاحسن الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد
الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ قوله والاداء قد سبق ان المأمور به
اما اداء او قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه القضاء او غير محض ان كان فيصير الاقسام
اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين
ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف
المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول
واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام
بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب
التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد يصير
اثني عشر قسما وظاهر عبارة المصنف تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر دائرين
النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعل قسيما لهما الا ان المراد ما
ذكرنا وفي العبارة تسامح اي الاداء اما محض وهو كامل وقاصر واما شبيه بالقضاء قوله
كالجماعة يعني فيما شرعت فيه الجماعة كالمكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها الجماعة

اما ان يؤديها كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدي بالانفراد
بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيه بالقضاء
وفي لفظ المصنف اشارة الى ذلك حيث جعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا والشبيه بالقضاء
فعل اللاحق اي فعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته ففي التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون
عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض
المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلوة
نفسها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق
هو الذي ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه
الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه
في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
من المتابعة له والمشاركة معه عقلية اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام
حقيقة الا انه لما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل
الشرع اداءه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار
الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله** في الوقت
اذ لو اقتدى بخارج الوقت لم يتغير بحاله **قوله** وقد فرغ حال من تم اقام والمعنى انه دخل المصر ونية
الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في
نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما القضاء يعني انه اما محض بمثل معقول
او غير معقول واما غير محض **قوله** وثواب النفقة للحج يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر
وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجري في العبادات البدنية الا ان في الحج شائبة مالية من جهة
الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وهو ظاهر
المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال
والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل
اما للقضاء او للمثل والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضي تعديل الاركان الفائت في الصلوة ولا صفة
الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكوة لانه اما ان يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا
يعقل له مثل ولا يوجد نص او مع الاصل بان يقضي صلوة معتدلة الاركان او يقضي نفس الركن بصفة
الاعتدال او يقضي دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة ابطال الوصف وهو
نقص الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا الا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر
في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز يكون الفدية في الصلوة
ايضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل يكون حسنة مندوبة غير سيئة فيكون القول

بالوجوب احتياطا ورجي قبولها ولهذا قال محمد في الزيادات في فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله تعالى **قوله**
وفي الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة لما ذكرنا وبوجوب التصدق
بالعين والقيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تشبه قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين في الفقير لهوى النفس من اراقة المحبوب الا ان التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة
الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه لا التصدق به من وساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل
الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني
والفقير الا انه يحتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت
لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين والقيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد
بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية
او بالقيمة ان استهلكت المعينة او لم يعين شيئا احتياطا في باب العبادة ولهذا لم يحتمل لا عملا
بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل هذا التعليل نظرا الى
عبارة المتن لا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين في كلام الشارح **قوله** لم يبطل بالشك ما كان
ان يكون الاراقة اصلا وقد وقد على المثل المحض ايام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب
عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشيخ هو الصوم ليس مشكوكا بل متيقن
فعند زوال العجز يتعين بقاء وجوب الصوم بقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه
بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاء
لان استواء اعلى البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء **قوله** ينقسم الى
الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام **قوله** والبيع اي وكتسليم عين الحق في البيع
وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقة
الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد
يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد
عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم
المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام
ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر
الديون لان الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين
المؤدى مغاير له الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء
اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل
قلنا ان العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين

بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا
للعين بحسب الحقيقة لا بنفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدى
مثل ثم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض
يكون المؤدى مثلا واما بعد ما بين ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين
صار بذلك دينا في ذمته كما كان له دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء
الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت بعد هو ظ ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت
في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء
الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام وغيره بان تادية القرض قضاء بمثل معقول وتادية
الدين اداء كامل **قوله** والقاصر يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بجناية يستحق بها رقبته
او طرفه او بدين بان استهلك في يده مالا لانسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حدث في يد الغاصب او غصب
جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه بالحالات المذكورة الصفات فهذا اداء
لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على
قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة
حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بجميع الثمن بمنزلة ما لو استحقه المالك او مرتهن او صاحب
دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل اشد والعيب
لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام
الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن وفي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف
في المشغول بالجناية دون الدين وفي البيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا ردت الجارية المغصوبة
حاملا **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب
على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف
الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله
ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب
الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل
بالوصف وهذا اداء فاصل اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال ابو يوسف
له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض
دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديها الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان
قائما فعلم ان قوله ان لم يعلم رب صاحب الحق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء
قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد
لغيره هو ابو المرأة فعتق الاب لملك المهر بعينه فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه

ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يبقى الاداء بعجزه عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى
ان ملك الزوج ذلك العبد بشراء او هبة او ميراث ونحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة
فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد هو حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء
من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته
بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها
مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملك البائع ثانيا
لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة
المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبهه بالقضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة
وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة وان
الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة
لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى
القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد المزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود
حق المرأة في العين ولا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين
الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج
مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب
مع يمينه **قوله** دخل على بريرة وهي مولاة عائشة وعائشة من بني تيم ولا يحرم الصدقة على
مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم **قوله**
ولان حكم الشرع دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين
هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي يحكم الشرع بجهة التصرف فيه
على بعض المكلفين وبحله لبعض الاخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية فيتبدل بتبدل بعض
الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص هنا قصة لا يخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون العين المتصفة
بالحل والحرمة هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق
بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر فصل هذا المثال من الامثلة
السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه
يعني لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه واباحه اكله فاكل جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو
اداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه اشار بقوله
اطعم المغصوب الى انه لو اطعم ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه او لحما فطبخه لا يبرأ وقيد
بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم واكله من غير ان يطعمه
الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق وتمسك الشافعي بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان

ما وجب عينه تغرير منهي فلا يكون اداء مامورا به ولغا قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان
يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي والشرعي وحاصل هذا التغرير
انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك
اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احديهما تغرير والتغرير
لا يكون اداء لان التغرير منهي عنه والاداء مامور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة
لا تحصل الا بالاداء المامور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء
حقيقة لانه وصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه
فان قيل ازال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما اعاد الا يد اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا
على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك
يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب
الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال له المالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق
العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة
الكاملة الداعية الى التحبب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء **قوله** والقضاء
بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى ايضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل والانفراد
فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة او منفردا
اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** في قطع اليد ثم القتل اما ان يصدر عن شخص او شخصين وعلى
التقديرين اما ان يكون احدهما خطأ والاخر عمدا او كلاهما عمدا وعلى التقادير اما ان يكون قبل البرء او
بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل
شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما
يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص واذا افضى الى القطع بان قتله متعمدا انقطع
حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل
قد اتم اثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة
بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القطع بمنزلة
السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا
والثاني حسا ولم يذكر المص تعيين ما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما في المفهوم
قوله والقتل قد محا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل
قوله وعند ابي يوسف يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بالاشياء والخلف انما يجب
بالسبب الذي وجب الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد تجب قيمته يوم الانقطاع لان
المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في ايدي الناس

فانقطع

فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على موقع الخلاف وضمانها
عند الشافعي يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء
كانت لا ولم يكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة
ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع
به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة والملكية عند الشافعي فعنده منافع المغصوب
تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة
ويسكن الدار مثلا وعند ابي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة على البقاء لا محالة وغير المحرز لا يتقوم كالصيد والحشيش
فالمنفعة ليست متقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم ولا يقتضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء
الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان
وحدوث امثالها في كل آن وقد يسمى سفسطة اللهم الا ان يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل
المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى
المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالتراضي منع
لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير لورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما
بالعقد بل بالتراضي قلت لما اشتمل العقد على التراضي كان التقوم بالتراضي تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء
يجوز ان يكون باحد اجزائه ولوازمه **قوله** فلا يقاس عليه اي لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع
في الغصب بالقياس على تقومها في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز
فلا يصح مقيسا عليه واما الثاني فلوجود الفارق وهو التراضي فان له اثرا في ايجاب المال في مقابلة ما ليس
بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول
بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس
هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج بكل منهما والرضاء
انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بالمال لا في جعل الشيء متقوما فيختص كل من القياسين بمانع **قوله**
وهو اي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان استيفاء
القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على من بناء على قيام
العداوة وفي حقوق اولياء المقتول وابقاء حيوة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد في المال
انما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء الشبيه
بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كالابل
الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيحتمل فيما ينبني
على المسامحة كالنكاح وان لم تحتمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل

على تقومها في العقد ولا لاثبات اصل المدعى وهو تقوم المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على تقومها

ما ليس بمتقوم يصير متقوما

الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه
لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما
على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل ينبغي ان يتعين القيمة ولا يجبر الزوج بين اداء العبد
والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبدا بعينه
وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج
اذ التسليم عليه لا على المراة فانها اذا تجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الجمل
الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح
وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه
في جميع صور القضايا فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** من قضايا الشرع انه لا بد للمامور به
من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل
الالزام امر لغة وقد اختلفوا في ان حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه
ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به
من الحسن ثبت بنفس الامر او بالعقل قبل ورود الامر في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات
كالايمان وهو اصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به **قوله** هذه
المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي وهو يقتضي
حسن المامور به وقبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه او
لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع
بين الوصفين وان اريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن افعال
الباري تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون مخلوقة ومشية واصولية من جهة
انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما يتعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها مهمة في علم
الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك يعني بزيادة تحريض على شرع الاحكام
بهذه المسئلة بمعنى انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه
ويؤدي مسئلة الجبر وتعدد المركبات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها والعقبات المعترضة العقول الحكمية
للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل احد بغوص فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فمن زل قدمه في
البوادي وضل فهمه في المبادي فغاية جهده عوده الى طريق الحق واعترافه بالعجز ومن غرق في بحره ولم ينتبه
للخطاء في مرآة فقد هلك **قوله** وحقيقة الحق الجبر افراط في تفويض الامر الى الله تعالى بحيث يصير العبد
بمنزلة الجماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في
ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق اي الثابت في نفس الامر هو الحاق اي الوسط بين الافراط
والتفريط على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق

احترازا عن مجازه اي عما يشبه الحق وليس بحق **قوله** وفقنا اي جعلتنا ذوي علية ووفقنا اي
الاسباب موافقة لا رادته فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق **قوله** اعلم ان العلماء تحريرا للبحث
وتخليصا لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة قالوا ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان فبالمعنى الاول
الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح او الذم والثواب والعقاب شرعا ما نص الشارع عليها او على دليله وهو لا
ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف
هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق
الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال
فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري
لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على امرين بخلاف ان العمدة في اثبات ذلك امران احدهما ان
الفعل وقبحه ليس لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن
او القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب او العقاب
على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبوت
مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل له ادلة اخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين **قوله**
لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبح بالنسبة الى الله
تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس منهيا عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى
ويعنون بكونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فافعال الله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير
الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على ان فعل المامور به على ما مر ولانه ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن
والاوضح ان يقال القبيح ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى **قوله** وعند المعتزلة
لكل من الحسن والقبح تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن
ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبيح ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اي
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان فعلهما لا يكون حسنا
بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريفات جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني اعم لتناوله المباح ايضا بخلاف
الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن
والقبح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح
والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين يشمل الحرام والمكروه فيكون
التفسيران متساويين وههنا بحث وهو ان الاول ان الفعل الغير الضروري والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه

ان للقادر العالم بحاله ان يفعل بناء على عدم تضرره عليه والعلم بحاله الثاني فان المكروه بعضهم ما يمدح على تركه
ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف
المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المص ولقائل ان يقول انا نريد بحاله ان يفعله او لا يفعله بما يجوز له ان يفعله
وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وانا نريد من شان القادر العالم بحاله
ان يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شانه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على
ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني اعم لشموله
المكروه كراهة التنزيه قوله لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح
انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك
فان لهم على هذا المطلوب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس اختياريا ولا يتعرض
لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظ ثم ما ذكره المص في
هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فنقرر بان
الحسن معنى زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد نعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي
لان نقيضه لا حسن فهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي
محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما
لامتناع ان توصيف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل
الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر انهما معا حيث الجوهر بتعاله وحقيقة قيام الشيء بالشيء
هو كونه تابعا له في التحيز وايضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل
للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وتابعان له فلا معنى لقيام احدهما بالاخر غاية ان قيامه بالجوهر مشروط
بقيام الاخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما نعتا
يسمى محلا والاخر ناعتا يسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو
واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لا يلزم
لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل و
الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود
فيكون حصته منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصته منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب
والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل انا لا معدوم
وجودي فلو ثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف
الفعل بالامكان والوجود بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك في
الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرضي بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

فان قيل هو امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان ومثله لا يعد من قيام العرض بالعرض ولهذا
احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار
ههنا بعينه واما الثاني فمتفرع على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم
الصدور عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائز وجوده وعدمه فان افتقر الى
مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر
ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى مع تساوي الحالين
من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا
بالاتفاق ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل العبد على ما وقع عليه في تقرير المص وانه لا حاجة على تقرير
عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لا معنى للاختياري الا
ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله انه لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان
من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا لم يصح كونه
اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن لا يقع بدون علته
ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن
ذلك المرجح باختياره او نفس اختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة متحققة لا امر اعتباري
حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا
الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط
والصعود وحركتي الاختيار والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلا يسمع
الثاني انه يجري في فعل الباري تع فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن وقبح
شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح
هو الاختيار قوله ... قلنا يجب به الفعل ولا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح
بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب احدهما بحسب الارادة
لا ينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول
بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى
مرجح متجدد على ان الاحتياج الى المرجح عند الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار و
مقدورية الفعل كاف في الشرعي وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع
بانه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فيقبح التكليف عندكم كما اذا كان
موجب الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المص انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي
منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدون

يقينيا والمص قرر المنع على المقدمة القائلة بانه اذا توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود
المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة
بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد بالفعل نفس الايقاع ويبنى تحقيق ذلك على اربع
مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام حصل
له هيئة هي القيام او تسخن يحصل له صفة هي الحرارة او تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير
من صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل مثل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كايقاع
الحركة وايجادها في ذات الموضع والمحل فانه تحرك لا كايقاع الحركة في جسم اخر حتى يكون محركا
وكايقاع القيام والقعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل
من المصدر وقد يكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام
متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري
لا وجود له في الخارج لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له ايقاع اخر وهكذا الى غير النهاية
وكل ايقاع معلول للايقاع والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة
في امور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار او كون
ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة
التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه
وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد
امور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى
ان هذا انما يلزم لو كان لايقاع الايقاع ايضا فعلا اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع
فاعل اخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم
التسلسل الثالث هو للرازي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات
الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة
حقيقية ازلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين للحادث عند تعلق القدرة والارادة
بوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم
لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **قوله** المقدمة
الثانية حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها وهو بالنظر
الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن
على علة موجبة فضروري ولصح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما
يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان ومعنى الاحتياج الى الموجد وهذا الاثبات للضرورة
والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجب لكان

ولهذا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجب ولما كون علة الممكن بحيث
يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان اشير اليهما بقولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها
لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل الممكن بالامكان العام وهو باطل
لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم
واما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم محققا
لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما
يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه هذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية
فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده
بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من
فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
في تلك الحالة فاما ان يتوقف الوجود على شيء اخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود
الممكن تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة او نقصان يرجح الوجود
او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند
تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير
مرجح وجود الممكن من غير ان يوجد شيء اخر اي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على عدم الممكن
مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجبة غايته ان المعلول لا يجب معها وان اردتم
به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجودة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نسلم استحالة ذلك
اقول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد حين يتحقق حالة العدم وهو ظاهر وفي حالة
الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا
في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شيء اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبظهور
بهذا التقرير ان ما في عبارة المص زيادة لا حاجة اليها اذ يكفي ان يقال فقد لزم هذا المعنى لانه لا استنادة
في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الاخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده الامتناع والوجوب بحسب
الذات ففساده ظ لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه
لقولكم واذا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه
عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان
العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكن يتناقض الضرورية
فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لا يمتنع وجود

المعلول وقلنا اذا اعتبرنا المعلول نوعيا فعلة احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وح يمتنع
وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المص مبنى على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلى يحصل
فى الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو فى الذهن متاخر عنهما وفى الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه
اذا امكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص
ورجحانا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضرورى فان قيل لم لا يكفى فى وقوع الممكن
اولوية من غير ان ينتهى الى الوجوب فح يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف
عليه الوجود انما تفيد اولوية لا وجوبه قلنا اذا امكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم
رجحان المرجوح وان كان لسبب كان ذلك السبب من جملة ما يتوقف عليه الوجود هذا خلف لان السبب فلا يكون المفروض
جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** وهذه القضية وهى احتياج كل ممكن الى علة تجب وجود الممكن عندها وجودها
وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعنى انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع
فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون
الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشىء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره
اى وقت اراد فالله مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بانه لو كان قديما
يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول
قوله واعلم قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره
عن العلة ولاحق وهو وجوبه وجوده ما دام موجودا وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوى
ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا
ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض على المصنف بانه اذا اريد بسبق الوجوب على
الوجود السبق الزمانى وهو ان يكون المتقدم موجودا فى زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان
يتحقق الوجوب فى زمان عدم الممكن وهو ممتنع بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجى وهو
ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل والعلة على المعلول حتى يكون
المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل
لانه ان اريد الاحتياج فى التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل
الامر بالعكس وان اريد فى الخارج وفى نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر
الى العلة التامة وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون
محتاجا اليه اذ النزاع انما هو فى انه هل يجب مع العلة التامة ام لا واما الثانى فلان الوجوب
اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة التامة
فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة
بجميع اجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها فكونه جزءا منها

يقتضى تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون الوجوب اثر العلة التامة التى هى جملة ما يتوقف عليه
وجود الممكن ينافى سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشىء اثر الشىء
وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفى الثانى والجواب ان المراد بالسبق الاحتياج اليه فى نفس الامر بمعنى ان
العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه
وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف
عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبارى عقلى هو تابع للوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من
اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة لانها بعض
ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب
الجزئى فهو لا يضرنا وان اردتم السلب الكلى بمعنى انه لا يجب مع شىء من العلل الناقصة فهو ممنوع
فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهى جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب
فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد فى
ذلك **قوله** مع العلة الناقصة والتامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول متاخر عن العلة
لا محالة **قوله** ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط فى سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا لازمان
علة واحدة هى المؤثر التام فلا يمكن تحقق احدهما بدون الاخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم
المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة من غير تقدم احدهما على الاخر
وان يعتبر احدهما متاخرا عن الاخر من حيث انه محتاج الى الاخر ومتقدما عليه من حيث ان الاخر
محتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن
بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذى يقال له دور المعية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب
جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب ايضا باعتبار الاحتياج
الى الوجود وقد نبهنا ههنا على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب
فلا يكونان معلولى علة واحدة هى العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافى
تقدم احدهما بمعنى احتياج الاخر اليه وايضا لا خفاء فى انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد ولا
ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم
وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين لا لهذا الا ان يعتبر
وصف المقارنة وهو ليس بلازم **قوله المقدمة** الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
لا يجوز ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو امر اضافى مثلا وهو قول بالحال و
انقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه اذا لم يكن له كون فى نفسه فهو المعدوم والا فاما
استقل بالكائنية فموجود والا فحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير
الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت

ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف
وان لم يكن من جملتها كان تحقق زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شيء اياه
لانه قبل الوقت لم يكن ايجاد وبعده لم يتحقق شيء اخر يتوقف عليه الوجود فيلزم الوجود بلا ايجاد وهذا ممتنع بداهة
لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ان يخص ما تشاء متى تشاء والاخصر ان يقال
لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر
انه لا حاجة الى هذه المقدمة ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
لكانت اما موجودات محضة واما معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها
اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فحينئذ ان لم يكن
بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته
التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب
في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب وكانت قديمة لزم قدم
زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى الواجب على هذا التقرير و
عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته ما في الباب انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم
المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان تحقق زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه
بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات
لكان بعد وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات
ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمروا فاما ان يتوقف على عدمه
السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطل اما الاول فلان عدمه السابق قديم ازلي فيلزم قدم زيد الحادث
ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هذا انما يلزم لو كان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديما وهو
يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا نحن نبين ان الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب وهو قديم
فيكون جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة فاذا كان العدم الذي يتوقف عليه وجود زيد ايضا
قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليها وجود زيد
قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة
استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده
فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء
بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم
عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مركبا
من الموجود والمعدوم ولا يكون زوال الجزء الموجود فقط لانه ح بطل القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال

كلا الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بوجوده فلهذا عبر عن هذا الشق
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء الذي يحدث عدم عمرو
بزواله او يكون كلا القسمين باطلا اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده وبقائه
وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجودا او بالعكس فالكلام عليه واما موجود صار معدوما فيعود ذلك
لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال ويستلزم المحال
فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني وهو ان يكون لزوال العدم
مدخل في زوال ذلك الجزء فلان نفرض زوال العدم وجودا ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف
عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على وجود عدم عمرو الموقوف على زوال الجزء عليه الموقوف على
وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر
الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجودات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجودات التي
فرضناها محققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء
الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو ضرورة انتفاء
جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجودة
والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد فلم يوجد زيد بناء
على توقفه على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات
التي يفتقر اليها على عدم شيء ما ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد
وهي القضية التي ادعينا انها ثابتة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع
الموجودات التي يفتقر وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كلما لم يوجد زيد لا يكون عدمه الا
بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده وهلم جرا الى ان ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه
وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب فهو محال هذا تقرير الدليل على امتناع تركب
علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة
لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها من غير ان يتوقف
على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات والمعدومات لجواز ان يتركب منهما و
يكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلة ولا شك ان العدم المانع
دخلا على علة الحادث فان قلتم الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد على جميع اوضاع المقدم وتقاديره
فيجب على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلنا انما يلزم ذلك لو كان
عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني
وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم
وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد يكون عدمه لا بعدم شيء من تلك الموجودات

الى الحوم مما لا دخل له في اثبات المط ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان نحمله ما يجب عنده وجود الحادث
لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كل عدم يستلزم عدم شيء
من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهذا صحيح لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود
يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام فيه
الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء
في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث
موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم وكان ولكنه لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل الاختيار يوجد الحادث
اي وقت شاء فلان لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة في اي وقت اوجب المختار ذلك
الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة واختيارا او غير ذلك ولم يوجد
الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجد بان عدمه لا بد ان يكون
عند عدم شيء من الموجودات التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب
عن هذا السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول فيكون صدوره عنها بلا مرجح
وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب اشد مناسبة بالموجب من المختار فلا
يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غني عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه لا بد
على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود
ولا معدوم وهو المط فان قيل لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية
على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير ان يكون لها بداية و
الحركة امر غير قار الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي يفتقر هي اليها حتى يلزم
ارتفاع الواجب وح لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت امور
لا موجودة ولا معدومة اجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد اين او كيف في المكان او وضع فيعدم ويحدث اين
او وضع آخر فالاين والوضع الاول يمكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحصل حركة اصلا
فالماهية الغير القارة لا يكون اثر الموجب والذات التي يمتنع زوالها كيف يوجب اثرا يجب زوالها فان قيل
الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر مستمر وان كان افراده يجب زوالها فكذا ماهية الحركة ليست ماهية
متحققة والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث
كون ثم عدمه وحدوث كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية
قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد
والمطلق يكون على نهج واحد في الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضي عدم البقاء فلا يكون للمطلق
طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب فلا افراده ايضا لامتناع بقائها كما
ذكره المص وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية

لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علم آخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم
بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد والا لم يتحقق موجودا
والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا في الامور الموجودة ويمتنع كون الايجاد عينه
ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الفاعل اوجد شيئا وهذا لا ينافي
كون الايجاد امرا اعتباريا غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل كما في قولنا
زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل ولم يوجد مع ان العمى عدمي فاذا قتل زيد عمرا وصدق
انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم فمعناه انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق الايجاد معدوم
انه ليس امرا متحققا في الخارج **قوله** فان قيل تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعني بالموجود والمعدوم
ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود او لا وهو المعدوم ولا واسطة
بين النقيضين فالامر الذي سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل
في الموجود والا ففي المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه معدوما وكالمنع على بعض مقدمات دليلنا
على امتناع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها
فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي اوردته على نقيض مطلوبكم والظاهر ان مثل هذا الكلام
لا يصدر عمن له ادنى تمييز فكيف ينسب الى المص وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح
ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال انما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة
لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اي ما ليس بموجود ولا يخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة
ولا يكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات
والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل واجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على
المقدمة القائلة بان تلك الجزء الذي يتعدد عدم وبزواله اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم
مدخل فيه وذلك لجواز ان يدخل في علة وجود عمرو امور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك
من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة
الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اي وقت شاء من غير ان يختل الاختيار المختار للحدوث من غير ان يلزم الوجود بلا ايجاب
بل لا يلزم الا ترجيح المختار احد المتساويين وهو استحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم
ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء
المعدوم الذي هو اضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التي لا يدخل
العدم في مفهومها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير
وزوالها لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الارادة حالة

في الوجود يرد منع لزوم قدم الحوادث وانتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه
لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لانا نعلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب
ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع واعلم انى
لو لم اتصد في شرح هذا الكتاب على تحرير هذا الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكفى فلقد راجعت
فيه كثيرا من الحذاق مما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق وانى لو اقتديت بالمص في الاشارة الى
ما تقريرت بطال الكلام وكثر الملال والله الموفق للمرام **قوله** فثبت اي لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض
توقف وجود الحوادث على امور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب اسنادها الى علة لانها
ولا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء
الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم
يكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي
في شيء من الازمنة فان قيل يجوز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث
ويلزم قدمها فثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب بطريق الايجاب ولا يلزم من ذلك استغناؤها عن
الواجب اذ لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان اسنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على
سبيل الوجوب قيد لاسناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذا افتقرت تلك
الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب ولا على الوجوب والوجوب اما ان يكون
بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل بط بالبرهان المذكور في
موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات
غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه
وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع مغايرة ايقاع
الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا باعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار
دون الوجوب اظهر عند العقول وابعد عن الفحول فانا نجد في انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم
وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد
المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا يلزم من ثبوتها مع العلة تارة
وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود للايقاع
بخلاف الحركة بمعنى الحاصل في الحد وهي الحالة الثانية للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة
فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة
واللامعدومة التي منها الايقاع فلو لم يجب كما نجدها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد و

والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامور
اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامور الموجودة كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته
التامة والثاني يجب **قوله** واعلم ان اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع ملخص عن لزوم
القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا
انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد
سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل
ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم من قدمه قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيار او يلزم قدم الحادث
بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام
جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذات الواجب لا يجب
عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق انه مستلزم الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد
وايجاد واما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما
يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة
اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود
للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها الى الواجب بطريق الايجاب
لما يلزم من قدم الحوادث وانتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا
مختارا وهو المط **قوله المقدمة الرابعة** ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا
الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد بط وكل ذلك بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او
ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح اصلا او يكون للراجح
او للمساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخير اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد
ممكن اصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة
مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين نظرا الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي اثبات الرجحان فاما ان
يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما ان يثبت رجحان ذلك
على ما ادى الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح اخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيح
والمرجحات الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعي بطلان ترجيح
الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح ترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوت عدم تناهي الترجيحات لجواز ان
ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعي بطلان انحصار الترجيح
في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا ينتج قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او للمرجوح
اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا
مراده انه لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي او المرجوح وثبت المط وهو وقوع ترجيح المساوي او

المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني
عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث
ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الاخر والمرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار
قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح بلا مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه
لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون
ذاك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة
قلنا الممتنع هو رجحان المساوي او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع
النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا او مرجوحا لان معنى الترجيح
اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا ولو لم يخرجه عن التساوي فضلا عن المرجوحية قوله وهو ان القضية البديهية
وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل فالعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العلم فيه
انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي
الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب فظهر صحة ما
ذكره المص من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد
المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل ويلزم
وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها او الارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس بموجود بل حال
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح
المختار احد المتساويين من جهة ارادة الارادة قوله ومع انه يعني يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني
على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجد لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج
كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب الى نهاية او الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل
بناء على عدم تناهي التوقفات والاضافات فلذا اكتفى بذكره واول الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير
لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته
ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ قوله وايضا يعني
ان المتكلمين في مقام المنع لامتناع ترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح
احد المتساويين كما في الهارب من السبع بسلوك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى
فكيف هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها
بديهية واما ما ذكره المص من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه
اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند فان ورد المثال بطريق النقض كان على
المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي وادعاء عدم المرجح فيه قوله
على انا نقول على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبطلانه يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر

والحاصل

والحاصل ان القول بالاحتياج الى المرجح في نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب
مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع اكثر فبقي الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في
المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان
عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو
لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المص بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح في
المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره
بتخصيص احد المتساويين راجحا وترجيح الفاعل قوله فعلم مما تقدم انه لا امتناع في ترجيح احد المتساويين بل هو
وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا
موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح
فالرجحان هو الوجود لا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون اقرب الى جانب الوجود لانه يكون معه ما لا يكون
جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا حسن الا ان تخصيص الرجحان
بالوجود ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود
محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود قوله اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في
الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل في قولكم ان توقف فعل العبد على
مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي يكون المتحرك في اي جزء يفرض
من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحالة
فان اريد الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه
فظاهر اذ الجبر انما يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة الثالثة
الا ان اثبات المطلوب على عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين
واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل وباختياره قولكم ينقل الكلام
الى الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل ولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم
التسلسل لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه
على امر ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام اي وجود جملة ما يتوقف عليه لانا في التوقف على
ما تحقق ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ينقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق
التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست موجودات حتى يستحيل التسلسل فيها او بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر لما تقرر من ان اسناد الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان
بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد
الثاني اي المعنى المصدري الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب لانه لا يلزم من ذلك

بلا مرجح يعني وجود الممكن بلا موجب اذ لا وجود للايقاع واعلم انه يشير المص ههنا الى ابطال طريق التسلسل وبجا
طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة قوله فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق ورد
في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدأ الخير والاخر مبدأ الشر وهنا
يلايم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق
ابليس وهنا يلايم القول بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين
ينسب العز كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات امر بين الامرين
وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون
قدرا والمص اورد على ذلك دليلين الاول وحاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال
وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد
وقد يقع من غير تحقق الاسباب الخ من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جري العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقي الكلام يتبين على
تلك المقدمات وتوضيحها ولقائل ان يقول لخوارق العادة وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة
الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجب لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد
الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد
لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين
عنا الا بكون الارادة الآخر تشوق هذا الكلام صالح للالزام فان المحققين على ان الارادة في الحيوان
شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيل ما يعقل او يتخيل من ملائمة وما يكون من شأنه ان لا يقع فرق
بين الاختيارية والاضطرارية التي تشتاق اليها النفس لازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة
تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به فيستفيد منه ان الفعل قد يكون بتعلق الارادة دون القدرة وبالعكس
قوله نفرق في الاختيار ما بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه
من الفعل والترك قلنا نعم ولكن هذا قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع
في صورة الانحدار المنصبغ وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك
الحركة في ارض مستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى السماء العالي وايضا قد نجد في الفعل الاختياري
باعثا عليه وداعيا اليه من انفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى المكروه قوله كقطع مسافة بعيدة
في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله
ثم القصد جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى
من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيار فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على
سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجبة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند
وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا

الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول
لو كان الاستناد الى المخلوقات الله تعالى الا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوقا لله تعالى فلا نزاع لاحد
في كون فعل العبد مخلوقا لله بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق الله وهذا لا ينافي كون العبد
موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة
كالقصد مثلا لان الموجود كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثانية قوله برهان
اخر هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما اي فعلا بالاختيار وصنعه يجب
ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة
وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان وجود ذلك الشيء يجب عند تمام علته
فلا يتصور صنع العبد فيه اي تأثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الذي يكون
الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا
واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع للعبد فيه وان كان عدما لاحقا
توقف على زوال الجزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب
فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون
بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان
صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة
الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان
ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل لاستحق كون العبد موجدا
لذلك الشيء الموجود وخالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على الامور الموجودة كالعبد في وجوده كوجود العبد وقدرته
وسلامة الآلات ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد لا يجب عنده
وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به وبخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه يصح في
الخلق انفراد القادر بايقاع المقدور وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة
وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة
وهو زيد ووقعت بكسبه في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان اثر الخالق
ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صنعه في معنى قائم به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد مخلوقا له لجواز ان يكون استناده
بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي
لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد مخلوق له
وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك نعم على
ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسألة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها كالنمو والهضم

وبعضها مشعور به لكن لا يلتذ به كرحته صحته ونومه ونقطته وبعضها لم يقصد الصدور وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور الا يقصد وربما يقصد لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور والقصد هي المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا ان يعلم ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة والداعي وعند القدرة والداعي يجب الصدور وعند فقدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير مرجح لاحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وانما يحتاج الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته و ارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده حصول قدرته وارادته لا ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاولى ويعلم انها ليست بقدرة العبد وبارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين **قوله** ثم اختلف الاصحاب لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح صحا ولا التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح لا يقبح من الله خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري وكل ما هو من غير الاختياري يحسن ويقبح وانتجير انها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السابقة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء انه لا تناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة ولا ادري كيف يحمل هنا على المصطلح فذكر في سند المنع ما ذكر ثم اورد ما هو من مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاجمال بقوله وادعى انه لا يكون معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لصفة متصفا بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح والذم وفي الاخرة الثواب والعقاب بل كلما نص الشارع بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه و ما ذكره المص في تفويق العبادات وتنويع الاستعارات وتعديد الاشجاع وتكثير الافراح فعل عند الاشعري

كصرير باب او كطنين ذباب والله اعلم بالصواب **قوله** وفي ورائه الصواب من وراءه **قوله** وعند بعض اصحابنا تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول الاخبار ممن ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص اخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام موقوف على حرمة كذبه لا بناد لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص اخر وهو ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية يستلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا **والجواب** ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بانه صدق قطعا وكذبه ممتنع لما ثبت من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الاجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديقه في كل ما اخبر ويحرم كذبه او بحكم الله القديم بوجوب طاعة الرسول غاية ما في الباب انه يظهر بتوقف على تكلم النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي **قوله** وكذلك امتثال اوامر النبي صلى الله عليه وسلم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على الشارع ووجب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول لدار والا تسلسل **والجواب** ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديقه بما قامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر اخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في **قوله** فلان الاصل لا يجب لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح للعباد وكقبول الشفاعة ولاخراج الفاسق من النار ونحو ذلك **قوله** وعند الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب و نبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عليه السلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كاكثر احكام الشرع **قوله** بطريق التوليد هو ان يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل اخر كحركة

المفتاح الى المباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام الفاعل والقابل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المص قريب مما يفسرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **قوله** ثم ذلك الشيء لفظة ثم اشارة الى ان الشيء الذى لاجله يحسن الفعل او يقبح يجب ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **قوله** ويجب ان يعلم المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمص رح خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث ايضا اعنى ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والظاهر ان ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **قوله** وكذا القبيح ينقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته اولا والثانى اما ان يكون قبيحا لجزئه اولا مر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول او غير محمول وما سبق من ان الحسن والقبح يكون لذاته او لصفته من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافى ثبوته في بعض الافعال باعتبار امر خارج غير محمول كالصلوة للوضوء **قوله** ولما اطلق لما ذكر ان الحسن بمعنى في نفسه يتم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه بتصور ان جزء الشيء معنى كائن فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب اولا بانه مجرد اصطلاح وكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا المركب الاعتبارى يكون الحسن راجعا الى جزئه الذى هو المعنى الكلى والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه ان يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لمعنى في غيره فانه يتصف بالحسن الثابت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الايمان حسنه في نفسها اى مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها **قوله** والفرق بين الجزء قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة او قبيحا اخرى لان ما بالذات لا يزول

Marginal note (above right page): ببينة

الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبى من ظالم فاشار الى الجواب بان الحسن او القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافة فصل مقومة للانواع والحسن او القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه **قوله** اما الاول اى المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلثة اضرب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره اولا والثانى اما ان يقبل سقوط التكليف اولا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى المحتمل للسقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه آتيا بالمامور به لا لعينه ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا فلذا غيره المص الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو ينافى كونه حسنا باعتبار ذاته لانا نقول هذا مذهب الاشعرى وسيصرح المص بنفيه وعندنا الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته او لجزئه او لغيره **قوله** واعلم ان المنقول يعنى ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزءا من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب وبان من لوازم الايمان يوصف به على التحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظاهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبى صلى الله عليه وسلم كان يامر بها ويكتفى بها ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولعل محل النزاع بين المص وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعتبر في الايمان وان التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره ويجب ان يعلم ان معناه اى معنى التصديق المعتبر في الايمان هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن والمراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا هو اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض لكون كفرهم باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر

Marginal note (beside the line on كلمة الشهادة): متعلق بكلمة الشهادة

Marginal note (right margin of left page): في حال الاختيار بعدم جهة الجزئية حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار بعدم جهة العرضية والتبعية صحيح

عنه من امارات الانكار وعلامة الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال
الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات
ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر
بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر اختياري اعني هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا
حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا
قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى
الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل
الاقرار الذي هو عمل اللسان داخلا في الايمان دون اعمال سائر الاركان قلنا لان الايمان وصف للانسان
المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف
الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان ولاظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل
الحمد لله الذي هو فعل اللسان راس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المامور به الحسن اعم من ان يتوقف
ادراك الفعل حسنه على ورود الامر به او لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به من جهة الفعل
نفسه **قوله** كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن هو التصديق الذي لا يسقط بحال ثم الاقرار الذي
هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم الصلوة يحتمل السقوط وليست بركن حسنة لعينها
بحيث لا يشبه الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم والحج فانها مع سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري تعالى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها الا ان حسنها
بواسطة استحقاق المعبود ولنا الا يحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها بل يؤكده الا ترى
ان الايمان بالله حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله قبيح لعينه وبالجبت والطاغوت حسن لعينه
فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد بها الامر الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف
كالايمان والصلوة المامور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير
لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد واما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن في نفسه لكنه يشبه
الحسن لغيره وتحقيق ذلك انه حسن لغيره الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل
منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فههنا مقامان احدهما
ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة امور نعرف بالعقل انها المطلوبة بالعرف المتصفة
بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد
بها الامر اما الاول فلان الزكوة في نفسها تنقيص المال وانما يحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم
في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة
بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه
قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان ونحو الاماكن وانما يحسن

لغيره ح

بواسطة زيارة البيت المشرف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له و
اما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف
لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق لله خاصة والاحسان الى
الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة
والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الا انها الى المعاصي اقبل
والى الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها كانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر
الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار
كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة و
قد يقال ان هذه الوسائط لم يعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن بها عارضا واعترض
بان الوسائط دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس
وشرف الامكنة مما لا دخل فيه لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة
والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف الامكنة ولا اختيار
للعبد فيها وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة ليست
كذلك فلهذا صرح المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة
والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الواسطة هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود
ما صرح به المصنف **قوله** يرد عليه حج ذكرنا الجواب عن هذا الايراد هو ان حسن هذه العبادات الثلثة
وان كان لغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصار كانها حسنة
لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه
لا لمجرد كونها مامورا بها كما هو رأي الاشعري واما المصنف فقد اجاب عنه بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل
جهة حسنها كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما
ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن
لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكوة والصوم
والحج لكونها اتيانا بالمامور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذي يحكم بوجوب الطاعة
وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور
كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمامور به كالزكوة ونحوها ولا يشترط في هذا النوع ان يكون
الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسه وبهذا يندفع توهم حسن
جميع المامور به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه وعلى ما ذكرنا من قطع
النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور به ايضا حسن
لعينه ثم النوعان متباينان بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر كالايمان يحسن لذاته

المكان ح

او لكونه اتيانا بالمامور به والاول ثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره
في شي واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلوة
فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشيا اذ العبد انما هو مامور بايقاع الفعل
واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والشيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا
بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني الهيئة الحاصلة فاريد بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى
الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل ح لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه
قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم و
الحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى في نفسه
ولا حاجة الى ما ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز ان يكون
خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شي منها كالصلوة **قوله** يقتضي كونه
عدلا واحسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب اجلا **قوله** فالامر بالزكوة وامثالها
دل على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لا نسلم انه امر مطلق بل العقل قرينة على ان انما امر بها لدفع حاجة
الفقير ونحوه **قوله** فذلك الغير اما منفصل عبارة فخر الاسلام كضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير
قائم بنفسه مقصود لا يتادى بالذي قبله بحال اي بالمامور به الحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه
اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به والمراد بالقائم بنفسه انه لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى
اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون تفسيرا عن بكونه فتوهم انه ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر
في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجوهر لان مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان
حق العبارة ان يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المامور به تنبيها على ان المراد بالقائم
بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل **قوله** فلا يحتاج اي الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية
لان الصلوة انما يفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة
والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته **قوله** كالجهاد فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة
الجنازة يحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير امران حسنان حاصلان بنفس المامور
اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام لما انما صارا حسنا لمعنى كفر الكافر واسلام
الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك انه ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتادى بنفس
المامور اعني الجهاد والصلوة وانه لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال
يعني تاديه بفعل المامور به وعدم قيامه بنفسه لا انه راد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن
الجهاد وصلوة الجنازة بالغير **قوله** ولما كان المقصود يعني ان المامور به الحسن لغيره لا بد ان يتغاير لذلك
الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه
وان لم يكن مغايرا بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج

عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى
في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا لارتفاع الوسائط وصيرورتها
في حكم العدم بخلافهما ثمة وقد يقال لان الوسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار
وقد عرفت ما فيه **قوله** والامر المطلق عبارة فخر الاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة
الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة
يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل فحمل المص القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول
منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن
لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط والشبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة
في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكوة على كونها
شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المامور به مطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا
الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في
من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر في شرح اصول فخر الاسلام رح ان المراد بالضرب الاول
من القسم الاول وهو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها
والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير ظاهر في
عبارة فخر الاسلام رح **قوله** والفرق بينهما هو ان المقتضي متقدم بمعنى ان الشي يكون حسنا ثم يتعلق
به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا
بالمامور ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا لما يقال ان حسن المامور به عندنا من مدلولات الامر و
عند الاشعري من موجباته **قوله** ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا لانه انما
بينهما وبين الظهر فاذا ادى احدهما انتفى الاخر **قوله فصل** ذكر فخر الاسلام ان الحسن لغيره ضربان اما
الجامع وهو ما يكون حسنا الحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من
اداء ما لزمه وحاصله ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار
حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف
وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته فلذا افرد المص تلك المباحث فصلا على
حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي بما لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشي
استدعاء تحصيله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين
الثاني انه تعالى اخبر الله تعالى بعدم وقوعه في ايات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم امكان
كذبه وهو محال وامكان المحال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر

منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين احدهما
انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجيء وتحقق التكليف
قبل الفعل لان استطاعة الفعل يقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فحال التكليف غير مستطيع قوله وهو غير
واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاحياء العدم وقلب الحقائق والاجماع منعقد على عدم وقوع
التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون لغيره بان يكون ممتنعا
في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا
للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع ولا خبر به كتكليف بعض العصاة والكفار
فصار محل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق ام لا
فعند الجمهور هو مما لا يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب
قصده ولا معنى لتأثير العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو
محال الاستلزام المحال وهو انقلاب علمه تعالى جهلا ووقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل وهو مكلف به فالتكليف بما لا
يطاق ولم يجب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل بمعنى اراده
بمعنى صحة قدرته بالقصد اليه بحيث لو قصده لخلقه الله تعالى لا بمعنى انه يقع عقيب قصده وانما قصر الامكان على الامكان الذاتي
على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف
تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى ان تعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع
بمستطاع ومقدور ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في
الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون ومع ذلك لزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان كون علمه تعالى تابعا للمعلوم
ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او
الامتناع بواسطة علم الله تعالى او اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن
باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري
ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فهو مكلف بان
يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا
عن ذلك والمخلص الا ان يقال ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا
التصديق بانه لا يصدقه ولا يخفى ما فيه قوله وعنه اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق
بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا تأثير لقدرته اصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري لو
قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله
ما هو اصلح للعباد والاخفاء بان عدم تكليف ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا
مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه اصلا ما يلزم الترك بالضرورة ويستحق
العذاب ما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك لحسنا ما يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله ولقائل ان

يقول

ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فنا اقول بعدم جواز
التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد
واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح وان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا فلا يثبت عدم الجواز
وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا
يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف
هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما تعرف من ان نفس وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة
مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق
التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكوة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط
التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف بما لا يستطيع العبد ايقاعه ولما لا عند تعلق الارادة بايقاعه والا فلا كلام
في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب
هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه قوله قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فيحتاج
الى القدرة التي هي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء قوله من غير حرج عما لما قيد به لانه قد يتمكن من
اداء الحج بدون الزاد والراحلة فان دليل يدون الراحلة كثير لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في
الطالب وفرق بين الغالب والكثير وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان
الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله
تعالى لان القدرة التي يتوقف التكليف بعينها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب قبل
الفعل يكون تفضلا من الله ومنة قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان
عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني
على الصوم والمقعد على الركوع والسجود ونحو الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
ايضا مستفهم في هذه الصورة قوله في مسألة الحلف بمس السماء بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة
الزمان الماضي ولو سلم فمقصد المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي علم وجوده
من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بعدما انفعل قوله فاما القدرة الحقيقية
قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند
انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
مع الفعل الزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع
تخلف المعلول عن علته التامة اعني جملة ما يتوقف عليه لما عرف في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة
التي شرط تقدمها على وجوب اداء العبادات هي سلامة الالات والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع
الشرائط التأثير فانه لا يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقوة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل مع جميع شرائط التأثير واجب لامتناع

التخلف ولا تكليف بالواجب لانتفاء شرطه وهو عدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما
توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة
لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف
ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايقاعه وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل
بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني
تكليفا بتحصيل الحاصل **قوله** او نقول جواب ثالث عن دليل زفر تقريره حاصله منع المقدمة المطوية القائلة
بان ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء **قوله**
ولا يشترط يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام بمعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب
السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الحقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة الاداء واما
التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة
كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان
هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد
وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من
الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر اثره في الخلف كما في الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء
وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر اثره في المؤاخذة في الاخرة كالميت يبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم و
المؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء في ان كلا
منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لا لاجل كما في
توهم القدرة في النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المؤاخذة وكذا الصلوة بعد فوات
القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة **قوله** لان الزاد والراحلة تدليل على انهما من القدرة الممكنة
حتى لا يشترط بقاؤهما لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الالات التي هي وسائط لحصول المطلوب
فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الالات والاسباب على ما زعم المصنف **قوله** والقدرة
الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر بمعنى اليسر للاداء على العبد بعدما
ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا شرطت
في اكثر الواجبات المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن
بدونه الا انه يصير به يسرا حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت
شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لان
البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرط البقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون البقاء
بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة

لكن بصفة

لكن بصفة العسر فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته لصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية
منه العلة بما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر
لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان
يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **قوله** فلا يجب يعني بعد ما تمكن من اداء
الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رحمه الله واذا لم
يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته
او يلقيه في البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي ان لا يجب الضمان قلنا لو اشترط بقاء القدرة الميسرة كان
نظرا الى المكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه او نقول تجعل القدرة الميسرة باقية
تقديرا زجرا على التعدي ونظرا للفقير وردا لما قصده من اسقاط حق الواجب عن نفسه **قوله** وفي هذا
الكلام كما فيه بحث ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون
وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الالات والاسباب
والنصاب ليس منها وهذا الايراد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب
وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر على انه لا يتغير الواجب مع العسر الى اليسر
لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى
كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط
الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب في
واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا
انما يسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا يسقط
بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في
هلاك النصاب على قوله لو يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا لما صح
التفريع **قوله** لا صدقة الا عن ظهر غنى اي لا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب وهو
كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط
الغنى لاهلية وجوب الزكوة بان بهذا الحديث كناية لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير
وتارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقراء ولا يصير المرء اهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير اهلا
للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال
بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف
اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى
الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على ما يكابد الحاجة فلا يكون اهلية الاغناء
المامور به الا من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث

وهو قوله صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة جهد المقل قلت اذ جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي
بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها
اشق فان افضل الاعمال احمزها فان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عليه السلام خير
الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر
على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد
توفيق المولى في الصبر على شدة الحاجة والايثار للغير على نفسه ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى
غنى القلب حتى يصير على فقره ويثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث
يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور **قوله** ولا حد له اي
للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت تفاوتا بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب
فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين يعني من له ادنى شيء
قوله لدلالة التخيير يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين امور متفاوتة بعضها اسهل
من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة
الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد وانه لا بد من الاداء البتة **قوله** لان
ذا اي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر
العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال
مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال **قوله** حتى اذ تحقق القدرة الدائمة بملك الرقبة او ثمنها لا القدرة
الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها بسقوط الاعتاق **قوله**
الا ان المال هنا غير عين بهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب بالكفارة يعود بعد هلاك
المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فيكون نحو من الزكوة ايسر **قوله** واعلم اعترض على دليلهم
بشرط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة
فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نقر انه يلزم من عدم اشتراط بقائها
انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة
الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك
لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا
للصرف اليه وصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن
الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا وهلك لا يضمن ولو منع المولى العبد المديون عن البيع والعبد الجاني عن
اولياء الجناية من غير اختيار الاداء حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر
انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير بيسر وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين
فيصير عسيرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما يصير اليسير عسيرا وبالعكس فليتامل انه اليسر

قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر عنه قائم به وهو الوقت بعد ما سبق من التقسيم الى الاداء
والقضاء والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة المامور به في نفسه فهذا اجمال فخر الاسلام في ان
الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الوجه الاولى وهذا الفصل اصل للاحكام الشرعية
يبتنى عليه اذ له عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت
وما يتعلق بكل من الاحكام والاقسام وذلك معظم احكام الاسلام **قوله** مطلق وموقت المراد بالموقت
ما يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلوة
خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار والمطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا
في وقت لا محالة **قوله** اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار
انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهم لا يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود
الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن ذلك الوقت والمصنف رحمه الله اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالفور والصحيح
من مذهب العلماء الحنفية ان الامر للتراخي الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي
عندهم اعم من الفور وغيره وذلك لانهم استدلوا على كون مطلق الامر للتراخي بان الاجزاء بالفور حاصل والتراخي
فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي ضرورة عدم قرينة الفور بل لا دلالة للامر
على الفور ولا على التراخي الا بالقرينة فعند عدمها يثبت الفور ... بان
بان الفور زائد لا يثبت الا بالقرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي بما ذكره موافقا لما هو المختار
من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة
قوله ولا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار
ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار
داخل في مفهوم الصوم لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارات يجب بالنذر
والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب **قوله** وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان
يقال الموقت اما ان يتضيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته
وهو اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او
يقال الوقت اما ان يكون سببا للوجوب معيارا او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** لما
وقت الصلوة المؤدي من الصلوة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة والاداء اخراجها
من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرفه فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدي
اي زمان يحيط به ويفضل عنه وظاهر وشرط للاداء اذ لا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم
الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرط المؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء
لا نفس الهيئة فاذ قلت ظرفية الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم
فلا نسلم انه لزوم بين حتى تستغني عن ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطيتها للوقت

وامّا انّ الصلوة بظرفيته والوقت سبب لوجود المؤدّى اى لزوم تلك الهيئة مرتّب عليه حتّى كانّه المؤثّر فيه بالنظر الينا تيسيرًا من الله تعالى على عباده بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع انّ النعم متلاحقة من الاوقات والعبادة شكرًا فيقيم المحلّ مقام الحالّ والمتقدّمون على انّ السبب نعم الله واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله واستدلّ على سببية الوقت بستة اوجه كلّ منها امارة تفيد الظنّ لا القطع لقيام الاحتمال الّا انّ المجموع يفيد القطع لانّ رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حدّ القطع كشجاعة على رضى وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيّرها اى تغيّر الصلوة بتغيّر الاوقات بحسب وقتها الكامل ويكره فاوتات مخصوصة وبفسد فى بعض وقته والاصل فى اختلاف الحكم ان تكون باختلاف السبب وجاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الّا انّه لا يقدح فى كونه امارة السببية نعم ربما يعلم انّ المتغيّر هو المؤدّى والاداء والمدّعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدّد الوجوب بتجدّد الوقت هذا ايضا يفيد الظنّ لانّ دوران الشىء مع الشىء امارة كون المدار علّة للدائر **قوله** فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يقال ان بطلان تقديم الصلوة على الوقت لا يدلّ على سببيته لجواز ان يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحّة تقديم الزكوة على الحول الذى هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لانّ بطلان تقديم الشىء على شرطه ضرورى لانّه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفى الزكوة الحول ليس شرطا للوجوب بل لوجوب الاداء ولا يتصوّر تقديمه على وجوب الصلوة فانّه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدّعى والحقّ انّ بطلان تقديم الشىء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز ترتّبه باسباب شتّى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال انّ احتمال الشرطية قائم الّا انّ الادلّة السابقة ترجّح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثمّ هو سبب لنفس الوجوب يريد انّ هاهنا وجوبا ووجوب اداء ولكلّ منهما سبب حقيقى وسبب ظاهرى فالوجوب سببه الحقيقى هو الايجاب القديم وسببه الظاهرى هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقى تعلّق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى اللفظ الدالّ على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهرى استطاعة العبد اى قدرته المؤثّرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهى لا تكون الّا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام وهذا اى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت علّة للوجوب وهو جبر لا اختيار فيه ومع وجوب الاداء وقد عرفت انّ المعتبر فى صحّة الاسناد وسلامة الآلات فتعيّن ان تكون مع الفعل وقد صرّح بذلك فى بعض تصانيفه حيث قال انّ السبب موجب للوجوب وهو جبرى لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لانّا قبله نقول الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانّه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما نفس الاداء فيعتمد القدرة ولذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب **اعلم** انّ الوجوب فى عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم فى تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ فى العاجل والعقاب فى الآجل فمن ههنا ذهب الشافعية الى انّه لا معنى له الّا لزوم الاتيان بالفعل وانّه لا معنى للوجوب ووجوب الاداء

ومعنى الاتيان بالفعل اعمّ من القضاء والاداء والاعادة واذا تحقّق السبب ووجد المحلّ من غير مانع تحقّق وجوب الاداء حتّى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد فى الوقت مانع شرعى او عقلى من حيض او نوم ونحو ذلك فالوجوب يتأخّر الى زمان انقطاع المانع وحينئذ فقوله القضاء فمذهب الجمهور انّ الفعل فى الزمان الثانى قضاء بناء على انّ المعتبر فى وجوب القضاء سبق الوجوب فى الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص التارك فعلى هذا يكون فعل النائم ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتّى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحلّ وتحقّق اللزوم لولا المانع ويسمّيه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الّا تغيير عبارة واما الحنفية فقد ذهب بعضهم الى انّه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية حتّى انّ الشيخ المحقّق ابا المعين بالغ فى ردّه وانكاره وادّعى استحالته غنية عن البيان فانّ الصوم مثلا انّما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارًا لله تعالى والامساك فعل العبد فانّما يحصل بحصول الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا لفعلين الامساك واداء الامساك وكذا كلّ فاعل كالاكل والشارب كان فاعلا لفعلين احدهما ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثمّ قال انّ جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء فى الواجب البدنى مبنى على مذهب ابى الهذيل العلاف من شياطين القدرية وهو انّ الصوم والصلوة ونحوهما والحجّ ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان ابتداء تقارنها فالسبب يوجب تلك المعانى ويشغل الذمّة بها والامر يوجب وجود الحركات والسكنات التى تحصل بتلك المعانى او معها فيكون التحرّك والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثمّ قال انّ الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه فى الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك فى باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولو اوجب الصوم على المريض والمسافر معلّقا باختيار الوقت مخفّفا ومرخّصا لهما باختيار الاداء فى الشهر كان الصوم واجبا فيه وان لم يؤدّ ولم يأت الى الصحّة كان واجبا بعدها بخلاف الواجب المالى فانّ الواجب هو المال والاداء فعل فى ذلك المال فيجب على الولى اداء ما وضع فى ذمّة الصبى من المال بالعوض فيبقى فى ذمّة الصبى مال معيّن واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى انّ الوجوب عبارة عن اشتغال الذمّة بوجود الفعل الذهنى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى فلا شكّ فى تغايرهما ولهذا لا يتبدّل ذلك التصوّر بتبدّل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا فى المالى اصل الوجوب لزوم مال متصوّر فى الذمّة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الّا انّه لمّا لم يكن فى وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه فى حقّ صحّة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانّه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا كلامه والظاهر انّه اراد اشتغال الذمّة بوجود الفعل الذهنى او المال المتصوّر كما هو عبارته اذ لا يصحّ ان يراد تصوّر من عليه الوجوب لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبى لكون الفعل او المال موجودا فى ذهن زيد مثلا ثمّ فى تفسير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب البعض الى انّ نفس الوجوب هو اشتغال الذمّة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به

ولا التصوّر الحاصل اذ لا معنى لاشتغال ذمّة النائم او الصبى

تحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة
هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المال لزوم المال وثبوته في
الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما
في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض
فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب واهلية المحل وايقاعها
ليس بلازم لانعدام الخطاب وقيام المانع واما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار
اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة بضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب الاداء الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه
وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم
والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع
عنه في تلك الحالة غير مشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا
ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء فرع ثبوت سابقة الوجوب على جنس ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب
في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء فكأن بينهما فرقا في
التعبير عنه فان المعذور لزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر ولو ادركه المشتري لزمه
قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمه الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل واداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا
قوله ولا دليل على لزوم الخطاب فانه قد ينبغي ان لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به وكنا نعلم
الشروع بتوجه الخطاب ولزوم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح ان الواجب واحد لا على التعيين **قوله**
ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور لا انه يكفي نفس الوجوب عند مشايخنا وبعضهم على ان القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل بيانا لامر تركه ويفتقر الى العزيمة بحيث سلامة الاسباب
والآلات وقد يكون بشيء خلفه ويكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون
وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام في شرح المبسوط **قوله** لما ذكرنا من
عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان
السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما انه لا يتعين سبب ولا شيء من غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد
الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب قال
ان قيل عموم الخطاب مما يلزم لو لم نقل كما يخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب
بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والجواب ثم
جوز وانحطاط المعذور بناء على ان المطلوب الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة رحمه من شرط وجوب الاداء
القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي صلى الله عليه وسلم كان
مبعوثا الى الناس كافة فتوجه الامر في حق من وجد بعد ولزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك

كالمريض بعجز يعتاد المشركين اذا بكى قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف
فصلوا بلا ايماء **قوله** فان المراد بالسبب الداعي لا الموجب المؤثر في حصول الشيء حتى يمتنع صلاحية
الوقت للسببية **قوله** حتى لو كان السبب الخطاب يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب
الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان الخطاب
فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الخطاب
ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء **قوله** ثم اذا كان السبب لا خفاء
في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع اداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما
هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعصي بالتأخير عن اول الوقت واما السبب فكل الوقت
ان اخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء
بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم الاول فلان الصلوة ان وجبت بعد الوقت فهو الاول الثاني وهذا ظاهر
وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه
والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية يقتضي المخالطة والسببية التقدم
قرينة الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لما وجب على من صار اهلا
للصلوة في آخر الوقت بعد ما مضى اوله لانتفاء السبب او الآخر لبطلانه بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول
الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا الاختلاف فان وجوب الاداء لا
يتقدم على نفس الوجوب ولما لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل
في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب هنا
نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا
سببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين السببية له والا ينتقل السببية الى الجزء
الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول
الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا بعض الاجزاء
وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا
سببية له حتى ينتقل عنه وايا ما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء على تقدير عدم اتصال الاداء
وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال
لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب لزم الدور وكذا ما يقال لزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه **قوله**
قلنا المراد ان الوقت كله ليس بسبب في وقتها اذ لا ينفي سببية الاول الثاني وعبارة فخر الاسلام رح ان الشرع جعل
الوقت ستعار ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على وجه بسبب كامل
كما في الفجر او ناقص كما في العصر فيتعذر الاعراض عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو

وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ
في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه انه ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت
مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل وقت بالاداء الا باستداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت بناء على مقتضى
كلام القوم فهو وقوع الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما بعد الغروب لا محذور وفي وجه بعد الوقت الا فسادا في
لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء وتم
بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء على ان شغل كل الوقت بالاداء يرد هذا الفساد ممتنع في العصر دون
الفجر بلا اشكال وعنه يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة خلاف الفجر
او بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها واما جواب المصنف ففيه نظر لان شغل كل الوقت
على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر على ما مر فهذا الايراد عن العزيمة اعني شغل كل الوقت
بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالطلوع وقد ذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان
السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي
يحل الاداء فيه وعلى هذا الايراد الاشكال في العصر المبتدا لان الجزء الذي طرا عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص
قوله ولو لم يؤد فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر **قوله** فوجب
القضاء بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب
وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك وكذا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال الا ان
نقصان الوقت ليس عيبا فانه انما اعتبر لكون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت المجانسة
وبقيت سببيته وكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في اخر العصر كذا ذكره
شمس الائمة وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد
قوله ترجح الاداء بتا الى اخر الوقت وهو اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت فانه يأثم بالتأخير
عن ذلك الوقت لا بتاخير المؤخر عنها ولا الوقت لا يكون اثما بالاداء الواجب والمامور به لا ان يقول بعد الشروع
يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر **قوله** ومن حكم هذا القسم وهو كون الوقت فاضلا عن الواجب
يسمى الواجب الموسع انه لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا اتم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع
وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق وذلك اي اختيار فعل فيه رفق وليس له بتعيين جزء ما الا بتعيينه
الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلوة في اي جزء يريد فيتعين ذلك الفعل ذلك الجزء وقتا
لفعله كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين
المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ان هو
المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين
بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الاخر قضاء او يجب في الاخر وفي الاول نفل يسقط القضاء في

المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل احد شيء اخر وهو ما يفعله او الواجب
واحد معين لكنه يسقط به وبالاخر **قوله** لانه اي الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه
وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعرف مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف بمعنى جعله معرفا للصوم
على ما ذهب اليه المصنف فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف **قوله** ومثل هذا الكلام للتعليل الى الاخبار عن الموصول
مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك نحو قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من هنا
شرطية فيكون على السببية ادل **قوله** ونسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم شهر رمضان والاصل في الاضافة
الاختصاص الكامل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا ان وجود الفعل
لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذي هو وجود شرعي مقام الوجود
الحسي مقامه **قوله** ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بل
صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول
من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوة في
اوقاتها فتتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق
شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم
تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان اهلا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وافاق بعد مضي الشهر
حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية اداء الفرض في الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى
قبل غروب الشمس وسببية الليل لا يقتضي جواز الاداء فيه كمن اسلم في اخر الوقت ايضا قوله عليه السلام صوموا لرؤيته
يدل على ان الليل الذي حقيقة الرؤية له اجماعا بما يثبت بها او هو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول
من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه لانها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا
قوله ولا نجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا اخر يقع عنه لانه لما رخص
وله تجوب الاداء قطعا سقط عنه فصار رمضان في حقه اي في حق المسافر وقيل في حق اداته تسليم ما عليه عنه كشعبان
لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان **قوله** فيه هنا روايتان روى ابن سماعة عنه انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه
يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان اطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة وعن نية النفل وعن
النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل
فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل كيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت
انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب اخر **قوله** فهذا الكلام
نظر جوابه ان الهلاك في المرض الذي لا يطيق الصوم متعلق بالرخصة بحقيقة العجز واما الذي يخاف فيه
ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط لانه لا فرق عند الكرخي رحمه الله بين
المسافر والمريض سواء اول المريض الذي يطيق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض **قوله** فانه عطف على
قوله عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف انما المسئلة الصحيح المقيم

وانما قلنا في حق اداته لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان

في نهار رمضان ولم يحضره النية عند قوم يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل بعينه يوجد كان
دينا باعتبار ذاته يعني يجب ايجاده لكنه يأخذ حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اي وجه وجد يقع عن المأمور
به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق
عليه سواء قصد به التبرع او لا انما وجب عليه بالعقد قيدا للاجير الخاص لان المستحق في الاجير المشترك
هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكوة فانه
يخرج عن العهدة فان قيل انما لم تؤد هم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر ويكون هبة ولذا المراد به
متفرقة الى الفقير المديون والكلام الزامي والجواب التحقيقي ان تعين الوقت للصوم لا يجوز ان يكون باستحقاق المنافع
العبد واستيلائه عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي
يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع
امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان
لا لصوم آخر والامساك وصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على
ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كما في
الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختياري لا جبري
انما نشأ من عدم تحقيق الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبادة تصلح ان يكون
مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض عن الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد
حصل باعتبار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل بحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع
قوله والشافعي رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان يصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض
لئلا يلزم الجبر فيصفها بالعبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد او ابى
وتحقيق ذلك ان وصف العبادة ايضا عبادة مثلها يحصل ثوابا كما لا يصير العمل قربة الا من النية
كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات
القصد واما انه يكون فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا الاتحاد كالصوم بنية التطوع
او واجب آخر او مطلق النية ولو في التعيين فهم والجواب الاتم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان
الاطلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده فقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال
فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول
قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل في الخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر كما لو اتى
زيدا باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان
الاصل بل العكس فيقتصر البطلان على الوصف ويبقى الاطلاق في اصل الصوم فان قيل الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد
بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلنا الاصل
والوصف متغايران بحسب المفهوم فيها ولو بحسب الوجود فبطلان احدهما لا يوجب بطلان الآخر نعم اللازم اصل الاعتياد

لا على التعيين فبطلانه وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا
ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بعض انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا يقتضي
بنفي الشيء الذي هو نفل بل يكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من التنافي
فيصير بمنزلة ترك النية قلت لا اعراض لانه انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد يجاب
عن اصل السؤال بان لا افتراق وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض
اسم لما الزمنا الله تعالى اياه ويثبت ذلك بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم للمحصل على سبيل
التعظيم لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بعمله توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون
بالنية كان عبادة ثم اتصافها بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنية النفل
او واجب آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذ لا اثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الذي
يتصف بالاخوة ولو ظن الناس انه ليس باخ بناء على انه لم يكن مولودا وظنا فاسدا **قوله** فيفسد الكل
لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجودي فيفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف
الفساد وايضا ترجح الفساد في باب العبادات احتياطا **قوله** والنية المفروضة يعني ان اقتران النية بجميع الاجزاء
متعذر او باول الاجزاء متعسر وحرج فلابد من التقدم عليه بان يعزم في الليل لتمسكه لله تعالى من الفجر الى
الغروب ولا يبطل عليه عزيمته على الترك فيعتبر استدامته كما في نية اول الصلوة يجعل باقية الى آخرها واما
النية المعترضة في خلال الصوم فلا يقبل التقديم على ما مضى من الامساك لان الشيء انما يعتبر حكما اذا تصور
حقيقة كالنية في خلال الصلوة لا يعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل
النية المعترضة في الزمان المتقدم المتقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة
التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم يعتبر مقارنة لها تقديرا ولا اختفاء فانه لما صح الصوم بالنية المنفصلة
عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط
والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده في حكم
الباقي بل تعالى يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم ينزع
عنه ولو لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كأنه باق
تقديرا فكذلك الذي لا يتصور الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه
كون امساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل
في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل
ان يقترن النية وبعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم
فان صادفت نية في الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل بان وجد ليكون الاقتران
به في حكم اقترانه بالكل **قوله** والطاعة قاصرة في اول النهار لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد

اي لانه لم يوجد فيه مخالفة الهوى
بناء على عدم

الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى
قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فانه قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التاخير مختصة بالبعض
وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا في اصل الحاجة لا في قدرها
والخاص في موضعه كالعام في موضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي لا يبتنى عليه الاحكام بل هي كثيرة
في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التاخير لا يختص بما قبل نصف النهار
قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا
فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى
لانها نصف النهار الصومي اعني من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى
غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومي **قوله**
خلافا للشافعي رحمه الله والمختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الا
والاهلية فالقول انها رايضا وانه يكون صائما من اول النهار ينال ثواب صوم الجميع كمن ادرك الامام في الركوع
قوله ومن هذا الجنس يعني لو نذر صوم رجب وصوم يوم الخميس فان هذا الصوم وان كان من القسم الثالث من
جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان في تعين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية
وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما يحصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع
فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى المتعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر
فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت فقد جعلوا النذر في امثلة القسم الثالث باعتبار ان يكون مطلقا غير معين
وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى النية من الليل وهذا مشعر بان النذر المعين ليس
من القسم الثالث ولا خفاء في ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني بل قسما
برأسه فلا تنحصر الاقسام في الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا ولا شك ان المنذور
المعين كذلك لكنه لما كان يشبه بالقسم الثاني في تعين الوقت وفي بعض احكامه اقتصروا في امثلة القسم الثالث
على ما لا يكون له شبه بالقسم الثاني فعينوا النذر المطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث
معيار لا غير وذلك ان النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطا وانما المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور
المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس معتبرا في القسم الثالث على ما مر من انه
عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط **قوله** واما النفل جواب سؤال
تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلي في
غير رمضان هو صوم النفل كالفرض في رمضان فيكفي اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساك الغير المقترن
بالنية يكون موقوفا لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين والنفل في
غير ذلك واما الواجبات الاخر فانما هي من المحتملات فاذا صادف قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت
وتعينا له انصرف اليه والا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات

وان لم تصادف فلا ينصرف اليه

قوله واما القسم الرابع من الوقت فهو الحج فانه وقته مشكل في الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين
احدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا يستغرق جميع اجزاء
وقت الحج كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما
بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو اتى به في العام الثاني كان اداء بالاتفاق
لوقوعه في الوقت الا انه عند ابي يوسف رح يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا
واحدا فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تاخيره عن
العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة
وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل
من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تاخيره عنه على قول ابي يوسف رح تعين ان
وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح
تعين ان وقته جميع العمر فكيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف رح بالتضيق للاحتياط
لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني وحكم محمد رح بالتوسع لظاهر الحال في بقائه
لا لانقطاع التضيق بالكلية فلهذا ياثم بالتاخير لو مات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف و
المعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله**
احترازا عن الفوت يعني ان التعيين ههنا ثبت بعارض خوف الموت لا انه امر اصلي فاثر التعيين انما ظهر في
التاخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع
فيظهر اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا يستغرق جميع اجزاء
وقته ولان افعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من
كذا الى كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس فلما لم يتقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت
الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع
مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون يشبه بالمعيار من جهة فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله**
فصل فان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر
اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة
لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي طاعات الله وكان الخطاب موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى
لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه راس اسباب اهلية احكام
نعيم الآخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل على ما ذكر خطاء فان الصلوة غير صحيحة
من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالفروع
الى فرع الايمان ومرتبق الى ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة العبادات
والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوبها ثم لا تتصور المسئلة في جزئي من جزئيات

وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المؤاخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه
انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لانه موجب للامر اعتقاد اللزوم والاداء واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب
العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند عامة مشايخ ديارنا وراء النهر
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند
المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وثمرة الخلاف
انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان وهو
الموافق لما ذكر في اصول الشافعي فعقبة منزلة تكليفهم بالفروع انما هو تعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر ان محل
الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب **قوله** لقوله
تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم مخاطبون بالعبادات
في حق المؤاخذة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الاخرة على ترك الاعمال بل
على ترك اعتقاد الوجوب فلا يتم تمسك القائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه
الفريق الثاني بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الايمان ورد بانه مجاز لا
يثبت الا بدليل وبانه لا يحمل على الاخبار الا بكونهم كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة ولا يجوز
على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين [...] او بكون الاخبار عن المرتدين
الذين تركوا الصلوة حال ردتهم وقلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان تكذيبا لما
كان في الاية فائدة [...] اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الايات المذكورة وهنا ليس كذلك والجواب
عام لا مخصص له بالمرتدين **قوله** واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية
الصلوة دليل عليها مع ان المعلق بالشرط هو الاداء لا نفس الفرضية **قوله** ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب
اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكافر اذا توسل الى المامور به بتحصيل
شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض
بالامر بالايمان فانه ايضا لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات ووسائل العبادات فكيف يجب شرطا وتبعا
لوجوب الفروع الا بعبادة السيد فانه للعبد [...] فقلنا ليس كذلك بل ثبت
وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه ثبت في ضمن الامر بالفروع **قوله** وليس في سقوط العبادة
عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول وتوجيهه ان سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار ليس بتخفيف
بل تحقيق معنى العقوبة باخراجهم عن اهلية ثواب العبادة واما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة
لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا ولا تمام المؤاخذة على ترك العبادة مع تعين النزاع ولتمام المؤاخذة
على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر **قوله** وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب ضعيف اذ الصحة انما تبنى
على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي رحمه الله انما هو يسقط تعلق الخطاب فيخرج
المؤدي **قوله** لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله الاية هو عند الشافعي رحمه الله محمول على من مات على

كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الاية وهي مسئلة حمل المطلق على المقيد **قوله**
عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على
الخلاف في كون العبادات من الايمان **قوله** والاستدلال الصحيح لابي يوسف ان يحتج بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
لانا نقول هنا في السيئات وبين الصوم من الحسنات وبين ما لك التي من الاعمال فيبطل بالردة **قوله فصل** النهي
هو قول القائل لا تفعل استعلاء وطلب ترك الفعل وطلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقة في
التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون
اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة على
القبيح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض
بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك تتحقق من المكلف من غير توقف على شرع الجواب ان المستغني عن الشرع
هو نفس الفعل واما وصف كونه عبادة ما وعقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه وترتب عليه الاحكام فلا يتحقق بدون
الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحوه وفي الحسيات ايضا وصف كونه زنا
والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسر المصرح بما يكون مع تحققه الحسي تحقق الشرعي باركان
وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يحكم الشارع بذلك الفعل ولا يحكم بتحققه كالصلوة
بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يعرف
ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ
الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فنهي الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي المعتزلة
والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه لذاتها او لجزئه او بواسطة القرينة
يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهي عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا
منفصلا عنه فلا وكذا النهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبح
لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا فالحاصل ان الشارع وضع
بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض
المواضع فهل بقي في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فحكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه
ومن لا فلا لتنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه
لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند
ابي حنيفة رحمه الله باطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله
حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رحمه الله صحيح باصله لكنه فاسد بوصفه لعدم الدليل على ان
القبح لوصفه **قوله** قلنا حقيقة النهي لما صح هنا الدليل ما في المحتاج في باب الرد على من زعم ان الطلاق
لغير السنة لا يقع ان النبي عليه الصلوة والسلام نهى عن صوم يوم النحر انهانا عما يكون او عما لا يكون

والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا يبصر وللادمي لا يطير وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض غير منهية عن اسماء الشرع صوم وصلوة لا عن نفس الامساك والدعاء والمفصل لكلام بعض التفصيل وحاول الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع باثر بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي يمتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد يقدر على الصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار فاما مصيره عبادة فالى الشرع فيوم النحر لما لم ياذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد فنهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لان المعتبر في المشروع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس بمعناه المعتبر شرعا بل ما تسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصوم الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع وانما القبح منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله لكان حاصلا بغير هذا التحصيل **قوله** ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل العقل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه ولا نزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب الاثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي القبح والمنع ويقتضي ان يكون المنهي عنه بمنزلة الصفة **قوله** فثبت على الوجه الذي يعني ان النهي يقتضي القبح والنهي يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح لغيره وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا **قوله** والبعض سلوا مذهب المتكلمين والجبائي وابو هاشم واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي

ابو بكر الى انها لا تصح الا انه يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح لان النهي باستيجاب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد يجب الاتيان بما هو نفس المامور به فهو محال اذ المانع لا يكون الا معنيا وهو عين المامور به بحضوره وقد تغاير المطلق والمقيد وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المامور به **قوله** هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به لذات والمنهي عنه بالعرض فلا تضاد بينهما فلا يلزم الامتناع لو اجتمعتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال للعبد خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا بكونه في ذلك المكان **قوله** فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا بعينه اي منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اي وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود في الكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الجزء الامر خارج عنه قلنا لانه ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه **قوله** فعلم من هذا وقد سبق بيان ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بانه يتركب عن جزئين احدهما حسن بعينه والاخر قبيح بعينه قلنا هو جائز الا انه مثل قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع والعقل جميعا اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم **قوله** بل صح كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اي من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تادى بها المامور **قوله** واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه ومامورا به بالعرض فلا يتادى بها المامور به مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته **قوله** وعند اي عند الشافعي رحمه الله الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمنزلة عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه وقد يكون منهيا لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه اثاره ام لا **قوله** لان صحته الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بانه لا يكون من الشروط لا جزاء فان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما كما يجي **قوله** كالبيع بالشرط يعني شرطا لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين فيه نفعا وللمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه الصلوة والسلام عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالغرض ان زيادة على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام **قوله** والربوا اي وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا المعارضة مال بمال من جنسه وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط **قوله** والبيع بالخمر فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة الآلة للصناع في نفس البيع لكون احد البدلين

غير ان المتقوم ما يجب بقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته والخمر يجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح
للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الادمي ويجري فيه الشح و
الضنة **قوله** وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم بنفسه مشروع
لكونه امساكا على قصد القربة وقهرا للنفس التي هي عدو الله ولها وتحريضا على مساواة الفقراء بالاطلاع على شرع
حالهم والنهي انما هو بعض الاوقات باعتبار انها ايام الاكل والشرب كما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم
ويعرف به فكان بمنزلة لانه خارج وباعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم
للصوم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك
السكون فانه عين التحرك وبالعكس في الطريقة المعينية ان النهي ورد عن عين الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة
فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا
وايضا فان الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك
للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة
الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والصفة الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه
بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة
الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في
هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام
المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في
ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان الصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة
الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله علي ان اصوم ايام الحيض بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد
يوم نحر او حيض وكما ضرب بابيه او شتم امه فلجهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر اصلا وتحقيق ذلك ان
النذر ايجاب بالقول والمقول لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع الخمر الذي لا شك انه يقتل
لامكان ايراد البيع على الشيء دون النجاسة ولا يجوز اكله لاستحالة التمييز **قوله** واما الصلوة بشرط الفرق
بين الصوم في الايام المنهية والصلوة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع
الصلوة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور
لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية اما المركب فقد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم
من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحدود وكل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصومه ساعة
فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا ولو مضى فيه لما لزم لا بقاء ما انعقد فلا
يلزم فيها لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام ولوجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا
لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيرجح جانب الترك فلا يلزم
القضاء بالانشاء بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلوة ما لم يجتمع ولم تتقيد

بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى
امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة و
معصية والامتناع عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن المعصية والطاعة فترجح جانب
المعصية على ابطال العبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي
فيها فيلزم القضاء **قوله** وهذا الفرق انما يظهر في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء
والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صوما لوجوبها بصفة الكمال **قوله** الملاقيح
جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم
استعملوه بحذف الجار **قوله** وليس اعطاء الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى البيع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
الشيء وسيلة الى الاخر والاخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس ركنه هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز
مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه علم مبادلة مال بمال على التراضي والتلفظ بصيغة
البيع لا يصح شرعا بدون الذكر الثمن كالمبيع الا انه اخص المبيع بانه البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا
الثمن **قوله** اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي
ههنا لان قوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض احكام
النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة ولم يثبت الملك لانعقاده ووجود صورته في محل الاباحة
النكاح ولما كان ههنا مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولعله قد ورد النهي
عن النكاح مع بطلانه كقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى الجواب بقوله وهو ان النكاح انما شرع لحل ضروري
بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينبغي مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد
لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك بغرض الانتفاع بحل الاستمتاع لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام و
الحيض انما لم يبطل لظهور اثره في المال اعني بعده والعدة لعوارض لا يبطل البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم
فيلزم بطلانه بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه
وتصل المنهي عنه ان يكون معصية الا اذا كان نهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر **قوله** فان قيل فظاهر
السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع ان القبح بعينه لا يفيد
حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار سبب المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت
بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح ثلثة ايام
وعلى هذا لا يترجح المنع المذكور لان مطلوب المناقض ابطال القاعدة فيكفي ان يحمل السؤال ابتداء اشكالا وهو ان المنهي
عنه في الصورة المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لعينه وكل ما هو كذلك فهو قبيح لعينه ولا شيء من
القبح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور
منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم اسناد المنع بالطلاق والقبلة الحيض مستقيم
لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط حصر صلاة والحسبان بمنزلة الشرع

والزنا وكيف لا يرد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن
الطلاق والظهار كالكلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير متوجه بناء على ثبوتها المذكورتين بالاجماع
ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والايلاء
المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال لدفع ما يوهم نقضا للقاعدة قوله فان المعصية لا توجب النعمة
تاكيد وزيادة دلالة على ان صور الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما اما الملك
والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد اشار اليه بقوله تعالى
وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا واتفق عليه الاجماع قوله الاستمتاع بالجزء لا يجوز لقوله
فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلوة والسلام ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه
اي من الولد الحرمة الى اطرافه اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك
في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام بكذا صرح بذكر
امهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام وتبع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات
لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعديا لا الى الابد كذا حرمة اباء الواطئ وابنائه لا تتعدى الا الى
الام حتى لا تحرم ام الزوجة وجدتها على ابي الزوج او جده فانه ذهب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعهم
لوجود البعضية فاوجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة ويصير شيئا واحدا
ويثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ واصوله وبعضية من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تتعدى
البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما فيصير جزء من الاخر اذ الولد بكماله
يضاف الى كل واحد منهما فكان كل منهما بعضا من الاخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة
خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد
قوله والاسباب يعني انه ثم يتعدى الحرمة الى الاطراف واجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كون الوطء
مثلا كونه حلالا او حراما لانه خلق عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده
ولد من وطي حرام لا انه هو مخلوق من ماء من استعمله استعمالا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير
مشروع ولهذا قال عليه الصلوة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين
لانا نقول المعنى لا تصافه امتزاج الماءين واخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد شاهد
ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا
يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه
وامامته ونحو ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على ضرورة الضمان
ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك
هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب
بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون

القضاء بالقيمة جبر المافات اذ لا جبر بين الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان
قبح في نفسه ويعتبر متقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط والملك الاصل يقتضي ملك
البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد
وذلك لان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف
الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض ثبت بثبوت الاصل فان قيل ههنا بدل على خلافه كما في التيمم لا بدل
مقابلة كما في البيع فجوابه لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج
الى ان له ملك الاصل عند القضاء بثبوت الملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند وصول
المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب
يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال والعارض لم يحتمل الانتقال فههنا قلنا الكل لو فقد يخرج عن ملك المولى فو
لا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به يندفع الضرورة اعني شناعة
اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل
لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يترك الا عند الضرورة وهي في المدبر كيلا يبطل حقه
قوله او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود
والضمان الاصلي الواجب رتبة المتقوم لانه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن
النقصان الذي حل بين كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال الاتحاد شرطا وهو عين تعذر العين كما في
العتق ولا يجعل بدلا عنه عند تعذره كما في المدبر وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نسلم انه لا دليل على كون
الاستيلاء منهيا عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني كون الشيء محرم التعرض مختصا لحق الشرع او لحق العبد
اموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة
اموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلوة والسلام فيكون استيلاءهم عليها
كاستيلائهم على الصيد ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم لانهم يعرفون كون
وانما يحصل يقينا فاشار الى الجواب بحرف ان العصمة انما تثبت ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار
وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب فقد الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة ثم
بقي الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب
كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله وسفر المعصية ليس بمنهي عنه لذاته
ولا لجزئه بل لمجاور على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس
ومحل الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء يخالف مفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة
الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل
انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل متضمنه ثم اقتصر قوم على هذا ونقل الخروج
ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل بتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم الحكم

فلم الوجوب والندب فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما
دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه ضد النفي يكون نهيا عن واحد
غير معين الى غير ذلك من الاقوال وبعض على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضد المامور به ان كان مفوتا
للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد
المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام
والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث
انه من افراد ضد المامور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها
من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء لا يوجب الا ضد وانما اثر القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع
وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
قوله وهو في معنى النهي يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا
انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات
يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح اخر ووطي اخر فيقتضي حرمة
التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عقد النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا
تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا
تزوجت بزوج اخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى ويحتسب ما يرى من الاقراء من العدتين
وعند الشافعي رحمه الله يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر الوقوع
تعذر للركن الذي هو الكف كتعذر الصوم الى الليل ولا يتصور كان من شخص واحد في مدة واحدة كالاداء
في يوم واحد فاجاب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل الحرمات عن النكاح والخروج لانها كانت
ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء
المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج والنكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا
ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان
اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة
الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة
كما في الديون بخلاف الصوم فلما كان الكف هو المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد
بفعلين متجانسين **قوله** والمامور به القيام تفريع على ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها
لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان
القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا ينتقض لانه عدم لا يبطل الا بدليل
على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها **قوله** والمحرم تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه
اذا لم يفوته كان مسنونا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط من احرامه وعدم ضده يعني عدم لبس الرداء

والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس
الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا اخر اولا وعدمه لبسه مفوت
للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا
القيام وضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا
قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به فاذا سجد على النجس لا يكون ضده
مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند ابي يوسف رحمه الله وعندهما
يفسد بناء على انه مامور به وان التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقته يكون
مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على موضع نجس
لا يفسد صلوته خلافا لزفر رحمه الله وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس
بمنزلة ترك وضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا
وهو ظاهر او تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله
بالارض واتصافه بها وهو لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الالتصاق لازما فانه لا
يقوى هذا التوهم ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله ان المستعمل محل عسير **قوله الركن الثاني**
في السنة وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة
وهو المراد هنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام غير القران من قول ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود
بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه الصلوة والسلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر
او غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله
من الاعلى الى الادنى في المبدأ وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه
وهو الطعن وعما يختص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها من
السنن السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فان في هذه المباحث في احد عشر فصلا **قوله**
فصل في الاتصال انما قدمه لكونه جعل موردا للقسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا ينقل بالطرق
المذكورة وذلك لان المقصود حقيقة التواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي به ان الاخبار بكونه كلام النبي
عليه الصلوة والسلام متواتر ومعنى المتواتر على ما يقتضيه كلامه ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى
عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لا يشترط في التواتر
عدد معين على ما ذهب بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او اربعين او خمسين قولا من غير دليل وقوله
ولا يمكن تواطؤهم اي توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة يعني ان المعتبر في كثرة المخبرين
بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اخبر جمع غير محصور مما يجوز توافقهم على الكذب فيه
لغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطؤهم على الكذب

وليس بشرط في التواتر حتى لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما مثل
خبر اليهود بقتل عيسى عم وتأبيد دين موسى عم فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم المتواتر لا بد
ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم
البرهان **قوله** والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع
لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واختلاف اخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما
قطعيا بانهم لم يتواطؤوا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل النقيض لا بمعنى
سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب والحس يقول لانا نجد من انفسنا العلم الضروري
بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذاك
الا بالاخبار فحصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب الحجة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان
وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب
الآخرين لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الآحاد فجواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع
بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد
الثاني اقوى بالضرورة فلولا امكان النقيض في الاول لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في
المتواتر لمخالفة السمنية والبراهمة اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية
وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر النقيضين محال عادة
ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الشرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة
والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز
المكابرة والعناد كما للسوفسطائية **قوله** والثاني اي المشهور يفيد علم الطمانينة والطمانينة زيادة توطين
وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن
بوجود مكة بعد ما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها
رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد هنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب
بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في
اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة صورة لكونه آحاد
الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في
الاصل خبر واحد فلم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه الصلوة والسلام ما يزيد على الظن فيجب ان يكون
بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عليه الصلوة والسلام منزهون عن وصمة الكذب على الغالب الراجح من حالهم
الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عليه الصلوة والسلام ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد
التواتر وتلقيه الامة بالقبول فيوجب علم طمانينة وليس المراد بتنزههم عن وصمة الكذب انه نقطع بصدقهم
قطعا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا علم اليقين لان القرن الثاني والثالث تواتروا ثم تنزهها

عن الكذب

عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر
الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن رواية الاول منزها
عن وصمة الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد
قوله والثالث وهو خبر الواحد يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا وتحقيقه
ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن
على استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطائفة
الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والمص منع اللزوم من غير تعرض لدفع التمسك بالظواهر
غير موجبة لانها عنده على ظهورها وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على
ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون الخبر الواحد موجبا
للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل هنا للطلب وهو الايجاب بان المراد
الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم ببعض المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه حجية خبر الواحد
لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ويحمل على ان كون الحذر والطلب يحمل نظرا لقوله كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع
على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عليه الصلوة والسلام قبل خبر بريرة وخبر سلمان في الهدية
والصدقة حين اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا
هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل ولانه عليه السلام كان يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب
قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عليه السلام علم بصدقهما على انه انما يدل على الجواز
دون الوجوب فان قيل هذه اخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا
تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وان لم يلزم التواتر
فلا اقل من الشهرة ومما يستدل به الاجماع وهو انه نقل عن الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في
الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول
الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض
اخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام
الآخرة دليلا مستقلا على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الآخرة من عذاب
القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ
لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق
بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يبقى احتمال الكذب
اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا
لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة
منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع وثانيها

ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو المجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير احكام الاخرة وهو معنى العلم وينتفي فتأمل وجوابه ان الاحاديث في احكام الاخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها العمل دون الاعتقاد فيوجب كل منهما في كل منهما **قوله فصل** حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس او لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل والا فيرد واما المجهول فاما ان لا يظهر حديثه في القرن الثاني او لا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان شهد السلف له بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او يسكتوا عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحينئذ يقبل اي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى يترك به موجب القياس ونقل اصحاب الشافعي الى ان العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل المصنف على تقديم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقيني بأصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلوة لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في طريق النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اي علته التي يتعلق بها الحكم فانها لا يتحقق يقينا الا بنص او اجماع وهو لم عارض ولا شك ان ميتقن الاصل راجح على محتمل الاصل الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كان لحادها غير متواتر فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه وان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت اصلها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في موضعه حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال الصحابة نقل الحديث باللفظ ولهذا نجد في كثير من الاحاديث ذكر الراوي وانما استخلص النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا العزو مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس ترجيحا للقياس بل استبعاد الخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الاية حيث يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد يسوغ ان العام

الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** كحديث المصراة من صريت جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف ليظنها المشتري سمينا فيه نظر وكذلك المحفلة روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر ويروى بعد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث وجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف وظاهر كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل والقيمة واوله بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على ان كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث ويصرح المصنف في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قوله** واما المجهول ذهب بعضهم الى ان هنا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ المعلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالايات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلوة والسلام على طريق التتبع له والاخذ منه وعن بعضهم انه المؤمن رأى النبي عليه الصلوة والسلام سواء طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول **قوله** فبروع بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها **قوله** لما خالف القياس عندنا وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها او كهلاك المبيع قبل القبض **قوله** كحديث قهقهة قبل لقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف مما رده الكل الا ان يحمل الاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة **قوله** قال عليه الصلوة والسلام خير القرون الحديث فان قيل وقد قال عليه الصلوة والسلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه الصلوة والسلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عليه الصلوة والسلام ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الاخرة فلا يدرى ان الاول

خبر لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر فلإيمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن
مشاهدة انزال الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان **قوله فصل** في شرط الراوي
لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لأن الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب عن الكذب
لعلمه بأنه لا إثم عليه لأن الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر إذا شهد
على كافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروة من غير بدعة وجعل علامتها
اجتناب الكبائر وترك الإصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة
الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الأراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا
في شمولها الإسلام لأن الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة كما يخرج الفاسق والمبتدع **قوله** ولما
الضبط لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين
لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول
والبزدوي وفخر الإسلام بقوله وهو منهجنا في الترجيح **قوله فصل** في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالإرسال
وباطن وذلك إما لأمر يرجع إلى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو بكونه شاذا فيما تعم
به البلوى وإما لأمر يرجع إلى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر المغفل أو في
العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الإسلام كخبر المبتدع ثم الأمر غير ذلك كإعراض الصحابة عنه وفي
اصطلاح المحدثين أنه إن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وإن ترك واسطة واحدة بين
الراويين فمنقطع وإن ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وإن لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل **قوله**
ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله إلا بأحد أمور خمسة أن يسنده غيره أو أن يرسله آخر
وعلم أن شيوخهما أو أن يعضده قول الصحابي أو أن يعضده قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل
إلا برواية عن عدل فإن قيل اشتراط إسناد غيره باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شيء منها
بدليل وانضمام غير المقبول إلى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل
به وبانضمام مرسل آخر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل به وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي
بأن قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة
في الرواية وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه يدل
على أنه فوق المسند الأول إرسال الصحابة وقبولهم مع وجود الواسطة في البعض الثاني أن كلامنا في إرسال
العدل الثقة المتشدد لا يظن أنه كذب على من روى عنه وإذا لم يظن الكذب على من يجوز أن يكذب فعدم ظن كذبه على
النبي عليه الصلوة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت أنه ليس النزاع في مرسل الصحابي وفي مرسل من علم من حاله أنه لا يرسل
إلا برواية عن عدل الثالث أن العادة جارية بأن العدل إذا كان واضحا له الأمر جزم بنقله من غير إسناد وإذا
لم يكن واضحا نسبه إلى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو إلى الناقل يدل على أنه واضح للناقل
بخلاف المسند ونمنع جري العادة بذلك بل تارة يرسل لعدم إحاطته بالرواة وكيفية الاتصال وتارة يسند للعرف

والتطفيف نقص المكيال صح

فإنه مرسل

تحقيقا للمحال وأنه على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا بأس جواب عن استدلال الشافعي يعني إذا جهل الشافعي
بصفات الراوي لا يضر لأن التقدير أن الناقل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل كونه
ما لم يسمعه عن عدل وقد يدفع بأن أمر العدالة على النظر والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** إلا
يرى أنه إذا قال أخبرني ثقة يقبل كما يشير إليه أن الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني
من لا أتهمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن إسمعيل وممن لا أتهم يحيى بن حسان نعوذ بالله منه وهو معلوم **قوله**
كحديث فاطمة بنت قيس فيه نظر لأن الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة
والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب إلا للإمكان لقوله حفظت أم نسيت صدقت أم كذبت
معنى وأيضا للإخفاء فإن القراءة الشاذة غير متواترة ولا معتبرة للقطع كيف يرد الحديث معارضا
وكيف يقبل من الراوي أن هذا كلام الله تعالى ولا يقبل أن ذا الكلام الرسول وهو عن إن سمع
قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روى عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي عليه الصلوة
والسلام قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله استشهدوا الآية وذلك من وجوه الأول
أن الأمر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة هذه رجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا
لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني أن قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا
نص على أن أدنى ما ينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شيء الثالث ما ذكر
المصنف إنما اقتصر عليه لأنه ربما يمنع الإجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الأمور إلى
الاجتهاد والحسن فلأن قوله تعالى ذلكم إشارة إلى أن يكتبوه وأدنى معناه وأقرب من انتفاء
الريب على ما هو المذكور في التفسير **قوله** وذكر في المبسوط ليس المراد أن ذلك أمر ابتدعه معاوية
في الدين بناء على خطائه كما بغى في الإسلام ومحاربة الإمام وقتل الصحابة لأنه قد ورد فيه الحديث
الصحيح بل المراد أنه أمر مبتدع لم يقع العمل به إلى زمن معاوية لعدم الحاجة إليه لكن المروي عن علي
رضي الله عنه أن النبي عليه الصلوة والسلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق
وروى عنه أيضا أن النبي عليه الصلوة والسلام وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون
بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي وعن علي رضي الله عنه أنه كان يقضي بالشاهد واليمين
فعلى هذا لا يكون العمل به من مستحدثات معاوية **قوله** وكحديث المصراة صريح في كونه مخالفا
للكتاب لا لمجرد القياس على ما ذهب إليه المصنف فيما نقل عنه **قوله** وإنما يرد خبر الواحد في
معارضة الكتاب لأن الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن
الخلاف إنما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد إذا كان على شرائطه
عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة أن الظني يضمحل
بالقطعي ولا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه أيضا لأنه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم
الأحاديث من بعدي فإذا روي لكم حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه

بعد خبر الواحد يعمل العتبر على الخبر الواحد وعموم الكتاب من الضبط والعدالة والإسلام والعقل

وعدم معارضة خبر الواحد على عموم الكتاب

من قبيل تخصيص الحكم

واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول
على انه مما يخالف عموم قوله ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواية يزيد بن ربيعة
وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث
وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع او كون احد رواته غير معروف
بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي اجيب
عنه بانه يفيد علم الطمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن
وقد انعقد الاجماع على تخصيص عموم الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه الصلوة والسلام لا يرث القاتل
وقوله عليه الصلوة والسلام لا تنكح المرأة على عمتها او غير ذلك **قوله** البينة للمدعي واليمين على من انكر
حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد
قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر فقال اوَ ينقص اذا جف قالوا نعم فقال اذن لا الا انه لما ورد هذا
الحديث على ابي حنيفة اجاب بان هذا الحديث دائر على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه
استحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يعرف
الحديث وهو يقول زيد بن عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد
على معارضة الخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لغوات وصف اليبوسة
ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف
الانبات ولا نوعا آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف
الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف
بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف
وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب
الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد بل
بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة ولو سلم فلا عبرة للقياس في مقابلة الخبر **قوله** واما بكونه شاذا في
على ثبوته اما بالمعارضة الخبر المشهور وكذا قوله واما بالاعراض الصحابة عنه وكلاهما من اقسام الرد
بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام
وتأديتها لان النبي عليه الصلوة والسلام والادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ
ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى
هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر
باعتبار انه يحصل كلا مما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث
لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية لجواز ان
نعم الاصل هو الاشتهار ولكن ربما اضمحل فلم يعد الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ اذ يبلغ كل احد كل حديث

الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية
فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان اهل المدينة احتجوا به على معاوية وبنو مروان على ترك الجهر
بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة رضي الله عنه وعن انس رضي الله عنه ايضا الا انما ترك
روايته بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر فحاول معاوية وبنو امية محو آثاره
فبالغوا على الترك فخاف انس وترك الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم رضي الله عنهم ثم لا يخفى
ان ترك الجهر نفي والجهر اثبات وربما لا يسمعه الراوي لا سيما مثل انس رض وقد كان يقف خلف النبي عليه
الصلوة والسلام لبعده لا وهذا الاثبات في سماعه الفاتحة على انه روي عن انس رض ان النبي
عليه الصلوة والسلام وابا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وايضا
روي ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري هذه المسئلة والنسيان ما ذكرنا **قوله** اما الثاني
وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة رضي الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله
وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو او منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول
بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رض وراوي الحديث زيد بن ثابت
رض لانا نقول ليس المراد الاجماع على حكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا
الراوي والا فهو متمسك به لا محالة **قوله** الا في الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل
لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عليه الصلوة والسلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق
لان الفسق في اهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق **قوله** وصاحب الهوى هو المايل
الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان ادى
الى ان يجب الكفر كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام
والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك
الحديث **قوله** للشرايط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ههنا ما يؤدي الى الكفر او الفسق
في محل الخبر سواء كان خبرا عن النبي او لم يكن والمراد خبر الواحد وعلى هذا تخصيص المحل في الفروع والاعمال اذ
الاعتقادات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين **قوله** واما اخبار الصبي فان قيل ان ابن
عمر رض اخبر اهل قبا بتحول القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه
اخبرهم بذلك انس رض فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم **قوله** لتمكن الشبهة وقد يجاب عنه بانه لا
عبرة بالشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية واعلم انه تثبت العقوبات
مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك
قوله مع سائر شرايط الرواية يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي
يخرج بكل من القيدين بعد تقررهما كل منهما انما نزيه **قوله** صيانة لحقوق العباد يعني يشترط الامور المذكورة
لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل وهو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة

او قيد سائر الشرائط وقيد الولاية

وقوله ولان فيه معنى الالزام تعليل لاشتراط المامور المذكور فان قوله لا اثبتها لا يمكننا يتضمن الامرين جميعا قوله فيحتاج الى زيادة توكيد اما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلوة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع اما الولاية فلانها يتضمن كون المخبر خبرا عاقلا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغير شاء او ابى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد اخر اليه قوله والشهادة بهلال الفطر يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن من باب الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمنفعة بخلاف الصوم وهذا اظهر مما ذهب اليه بعضهم ان فيه معنى الالزام من هذا القبيل بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو حقهم ويلزمه الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم اكثر والزامه فيه اظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد قوله وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في فصل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد رحمه الله ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الجامع الصغير فيشترط ويجوز ان يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايتان قوله على ان المتعارف لا يشترط في المخبر بالوكالة والاذن العدالة والتكليف والحرية بل يبعثون عبيدهم وصبيانهم قوله وكل فلان وما دفعه او الخبر بانه فلان او كل المبعوث اليه او وكيله مأذون لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله او غلامه قوله وان كان اي المخبر عنه فيه الزام من وجه دون وجه فعند ابي حنيفة يشترط اما العدد او العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة والاخبار انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رضي الله عنه حتى يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فجعل بعضهم العدالة لمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو اشترط في الرجلين العدالة كان ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود سائر شرائط الشهادة اعني الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وغيره انه يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة عند ابي حنيفة رحمه الله لا يقبل خبر العبد والمراة والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل تصور رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد والعدالة قوله وهو الاجازة بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او مقروأتي ونحو ذلك والمناولة ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوزنا طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنه فيلزم

مطلب في كيفية السماع على ما ذكر في التوضيح فصلا مستقلا برأسه فيها

فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلهذا كانت رخصة قوله وهذا امر يتبرك به جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة فكيف يعتبر علم المجاز له بما فيه قوله والامام يعني ان الراوي لم يستفد منها لتذكر لما اعتمد عليه اعتماد المفتي على امامه قوله والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ حتى يكون الرواية عن تمام الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلوة والسلام لا سيما في زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر في المعتمدات الذي ينبغي ان يكون محل الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه في هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك قوله وديوان القضاة هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها ومنه يقال الديوان لمجمع الحاكم قوله لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرا الحديث اجيب بانه النقل بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع وليس فيه دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته ما انه ندبا للناقل اللفظ لكونه افضل قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم يعني يوجد في الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تادية تلك المعاني بعبارة وذلك كقوله عليه الصلوة والسلام الخراج بالضمان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث بمعرفة التامل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم امرنا النبي عليه الصلوة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا قوله فما كان محكما اي متضح المعنى بحيث لا يشتبه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح فخر الاسلام لا ما يحمل الشيخ على ما هو المصطلح في اقسام الكتاب كحديث عائشة رضي الله عنها وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب ان يكون النكاح بالاقرب لان الولاية تنتقل الى الابعد غيبة الاقرب قوله واذا علم الراوي بخلافه روي بحمل الرواية لا يخرج الحديث عن الحجة لان الراوي اذا علم ان مذهبه فتركه الحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك قوله لقصة ذي اليدين هو عمير بن عبد عمرو سمي به لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه وحاصل القصة على ما في المروي عند الاكثر وجماعة ذلك ان النبي عليه الصلوة والسلام قبل رواية ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ان سلم على رأس الركعتين مع انه ذاكر ولا ناسيا والقصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل اخر وكلام النبي عليه الصلوة والسلام انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة والقول بان ذلك قبل تحريم الكلام في الصلوة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قوله ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه فان قيل انا ريب بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا او نسيانا وان اريد ما يعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه ايضا ثقة قلنا تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اتذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بالاتفاق وقيل انه يرجح اصدقهما على الاخر في الجزم والمعتبر

وانه تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لقصة عمار ويمكن
بانه يلزم الانقطاع يكون لهما معتقدا وجوابه ان عدم التذكر حادثة لا يوجب كونه معتقدا بحيث
يرد جزما وقيل لا يسلم الاذن لمن الغضب ولا اخفاء في ان كلا من عمر وعمار كضابط وايضا صار له كل
وضبطه بيقين فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل عمر وعلي رضي عنهما لما نقل من روى ان عمر رض نفى رجلا فلحق
بالروم فتنصر فحلف والله لا انفي ابدا اجيب بانه كان سياسة اذ لو كان نفيا للحد لما حلف انه لا يترك
بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك **قوله** ولا
ان قصة اعرابي وقع في ركوة في المسجد وقهقهة الاصحاب في الصلوة بحضرة من كبار الصحابة ولم النبي عليه السلام
اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليست اخفى من حديث في تغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه الصلوة
والسلام ورواه عبادة بن الصامت رض **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث منكر او حديث منكر
او مجروح او راويه متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين
لا سيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم ولانه ربما يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال
الجارح للصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب
الجرح ومواقع الخلاف رضا بحال الناقل يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل
والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله فصل**
في افعاله يعني الافعال التي لم يتضح فيها امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له
ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او يدخل في المباح الذي يقتدى به بمعنى انه يباح لنا ايضا
فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به في المخصوص والزلة اذ لا يجوز الكبائر والصغائر **قوله** ووجوده فرض
يعني ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يفعل الوتر واجبا على انه لا يشتبها او فرضا والا فلا ثابت عنه
بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان فيما سبيله الاجتهاد ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء على اسباب **قوله**
وهو فعل من الصغائر يرد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء عليهم السلام هي الزلل من الافضل الى
الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلال
قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير **قوله** من غير قصد قال الامام السرخسي رحمه
اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم
زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الاثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى
المشي في الطريق وانما يؤاخذ بها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت
واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد اليه نفسه مع العلم بحرمته **قوله** فعله المطلق اي الخالي
عن القرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة او سهوا او مخصوصا بالنبي عليه الصلوة والسلام
فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على علم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه الصلوة والسلام
والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة

النبي عليه الصلوة والسلام والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب التوقف بانا
اما ان نمنع الامة من الفعل ونؤثم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف
والجواب انا لا نمنعهم ولا نؤثمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول
ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني ان الامر
في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز
الفعل مع جواز الترك ولا تم انه متيقن وايضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل في الاشياء الاباحة
وعلى الرابع انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد
جواز الفعل فلا نزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وثبت جواز الترك بحكم الاصل
قوله عند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليه صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القى الله اليه بلسان الملك او غيره وأجيب
بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا انطقا عن الهوى واستدل ايضا اشارة
بان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام
لوجود الوحي المعاد واشار الى الجواب بانه اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء فيقرر على مجتهد قاطع
للاحتمال كالاجماع الذي سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الاخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد
لما توقف في جواب سؤال الى الاجتهاد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار في تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه
مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه
الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من غيره من الانبياء عليهم
السلام كداود وسليمان عليهما السلام كما في الفرق الثالث وقوعه عليه السلام في قصة الخثعمية وجواز
قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في صورة الفرع الذي وجدت فيه
العلة وذلك هو الاجتهاد الخامس انه عليه السلام شاور اصحابه رضي الله عنهم في كثير من الامور المتعلقة بالحروب
وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقرير الحجة وتخمير الرأي او كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان
ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه
اولى لانه اقوى **قوله** ولان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على
ان الثاني تبع للاول في الزمان وداع الى ما دعي اليه كابراهيم ولوط وهارون لموسى كما كان الاصل فيها الخصوص
بمكان كشعيب عليه السلام في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عليه السلام في من ارسل اليهم ولذا كان الاصل
هو الخصوص فلا يثبت العموم الا بكثرة الازمنة والامم **قوله** وما ذكروا غير مختص بالاصول لدفع لما اورده
الزبور الثاني من اختصاص الاستثناء بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض احكامهم ما لحقه
النسخ فلا يقتدى به ويكون مخبرا له لا مصدقا فاجاب بان النسخ ليس بتغيير انما هو بيان المدة منتهى مدته
ارتفع ولم يبق لنا الاتباع حاله على انه شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** واختلف في

محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب او سنة قوله
واما التابعي فما ذكر رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه
جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلوة والسلام وذكر الامام السرخسي انه لا خلاف
في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد باجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به

قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة

من البيان وهو بيان العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها
واخر ذكر البيان اقتداء بالسلف فذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل
وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم من الدليل والى الاول ذهب المصنف وحصر في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان
التغيير وبيان التفسير وبيان التقرير بعد ذكر فيه وحصط وبعضهم جعل الاستثناء من بيان التغيير والتعليق من بيان التبديل ولم
يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء
مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس بيانا وينبغي ان اريد اظهار المراد بعد سبق
كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلوة ثم التخصيص
ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعد مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا اللازمة قلنا النسخ بيان لمدة معنى هو مدلول
الكلام حتى لا يتم الكلام بدونها عبارة مثل اتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام ومن بقاء الحكم
المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التابيد قوله فلا يجوز التخصيص
اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص
تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما تناوله والا فقد يجاب
بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون
ترك ظني بظني وبعبارة اخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب الجمع
وهو اولى من ابطال الخبر بالكلية وقد يستدل بان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد
من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه
من النبي عليه الصلوة والسلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعدما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او
غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قوله
ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وما يروى من انه نزل
قوله تعالى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان احدنا اذا اراد الصوم
وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير
الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو صوم الفرض قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
ومتراخيا اتفاقا الى بيننا وبين الشافعي وللاكثر عند اكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز

تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم
حينئذ انه مراد بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير
عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه فاذا قرأناه بلسان جبرائيل عليك فاتبع قرائته وتكرر فيه
حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه
اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا
فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التفسير مخصوص منه بالاجماع قوله
وبيان التغيير ان كان مستقلا فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد
في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال ونحوهما وعند ابن عباس رضي الله عنهما يجوز متراخيا
تمسك الجمهور بقوله عليه الصلوة والسلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما
اوجب النبي عليه الصلوة والسلام التكفير معينا بل قال فليستثن او ليكفر فان ما وجب احدهما اذ لا حنث مع
الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المصنف لا على انه لو
جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا فانه قيل وقد روي ان النبي عليه الصلوة والسلام قال
لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وسأله اليهود عن لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال
اجيبكم غدا فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال
ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت
العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس او سعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله
لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي اعلق كل ما اقول له اني فاعله غدا بمشيئة الله
ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنهما ان مراده
انه يصح دعوى نية الاستثناء منه وان بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء نية
وان لم يقع لفظا فانه قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال يشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد
والا لما كان تغييرا وجوابه انه انما وقع في كلام الله تعالى يحمل على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لان الكل
المجموع كلام واحد موجب للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا وساكت عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه
حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم المخالفة فان
قيل فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير فيعد ذكره تغير المراد
الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل
بيان التغيير ويتحقق ان كان اولا للايجاب فبعد البيان صار تصرفا يمينا ولا يخفى ان هذا انما يصح
في بعض صور الشرط لا غير قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا وذكر
المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف
في جواز قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي

ظنيا او تشيع حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال و
المقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العرف في التخصيص عند الجمهور انما هو الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض
صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية
الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين
لهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه
الاستدلال انهم امروا بذبح معينة مع ان اللفظ مطلق وورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح معينة
لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا
بمجرد وان الامتثال انما حصل بذبح المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة
على ما هو ظاهر اللفظ ولهذا قال ابن عباس رض وهو من كبار المفسرين لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا
على انفسهم فشدد الله تعالى وقد دل عليه قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل و
السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يوجب جواز
النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب
انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة وان اطلاق اللفظ كاف في العلم بالواجب والترديد انما وقع في التفضيل والتعيين
قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى
وادخل فيها نساءك واولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من اهلك قوله لان ما لغير العقلاء مذهب البعض
وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كانت لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال
وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق
المجاز قياسا والتغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت
ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا لتخصيص العام قوله
ولاصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي فرد
ذلك بانه لا فرق عند الشافعي بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء فان كلاهما بيان تفسير وانما افترقا
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه واورد المحققون من اصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغيير
بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم
الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض قوله
في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع والصواب انه يقسم اولا الى القسمين
ثم يعرف كل على حدة ولهذا ذهب الى ان الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء من
المتعارف في عبارات القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى

المنع عن الدخول لانه ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج واذا اريد الاخراج
عن تناول اللفظ اياه وانه اي البعض منه فلا اخراج لان التناول باق بعد وان اريد بالاخراج المنع عن
الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحد عنه وانت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على ان الدخول والخروج
هنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها
احتراز عن سائر انواع التخصيص اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق
التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل في التعريف
الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا
لعدم التناول قوله قالوا تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير
عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس
مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو ثبوت الحكم في الكل وفيه الى الثبوت للبعض وفيه
بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض وقال في التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث انه قرر
الباقي قوله واختلفوا في كيفية عمله قد يسبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قوله
له علي عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء
على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثاني ان المراد
بعشرة معناها اي عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند
الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلاثة
موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب وهو عشرة الا ثلاثة قوله مع فروع
اخر هي مسألة اختلافهم في ان الاستثناء من الاثبات هل هو نفي ام لا فعند الشافعي نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة
انها ليست علي وعند ابي حنيفة لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها في حكم المسكوت عنه
لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا قوله وهذا المذهب ذكر
بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اعني الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى
كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام بجعله عبارة
عما وراء المستثنى واما الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكن لا يقع لوجود المعارض
وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الا ثلاثة فانها ليست علي فلا يلزم الثلاثة للدليل المعارض
لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد
في نفسه كما في التخصيص وقد لا ينعقد حكمه كما في طلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني
اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس بمحتمل اللفظ اذ لا يحتمل
اذ السبعة لا يصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا لان اسم العدد نص في مدلوله لا
يحتمل غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بطريق المعارضة

هو ان المستثنى منه عبارة عن العدد الباقي مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح صاحب المفتاح
حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة في التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز **قوله** او فيه عطف على بعد
الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو التسعة
قوله بحجة فاحتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا يجوز ان يراد بالعشرة كمالها وسبعة اذ لا ثالث
والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكمالها الا استثنى من الصادق
مثل قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه ولجوابه
المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد ذكر فخر الاسلام
تبتنج من قبل الشافعي في الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وعند اصحابنا والمذهب المختار ان القول بانه يعمل بطريق
المعارضة معناه القول بالمذهب الاول وجعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في
حكم المسكوت عنه لان انعدام التكلم اي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار يوجب الحقيقة
بحال وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على ما يعوقه مانع يستقيم كالعام الذي خص منه
البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فيه مع ثبات التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في
القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح بان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر فيكون معارضا
له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم اجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار
بوجود الباري تعالى ووحدته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباتا حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم
الاقرار بوجود الله تعالى بل نفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية له تعالى ونفيها
عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده
فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا
على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول
فيكون حججا واثباته ايضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على
المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما
يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى
منه والمستثنى والة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هنا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل
على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه انعدام التكلم بل قول بان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم
بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله
ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك
لو كان النصف مستثنى من الواحد وليس كذلك بل هو مستثنى من المشار اليه باشارة اللفظ وهو الجارية بكمالها
على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلانه

المستثنى

المستثنى منه هو للفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح
استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع
في اذانهم لا اصول لها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكر المص
من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا ولو خرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع
واما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هو عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بانه
من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها اي هو بطل قطعا
وايضا يلزم التسلسل الا ان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف فاخراج النصف من النصف
يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وايضا
انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد
وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهود في صنعة
الاستخدام **قوله** والجواب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد
بالمستثنى منه هو البعض ما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة
العلم لا يستعمل في غير حقيقته ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل
على البعض شائع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اجزائه ولو صح اي الارادة مجازا ابا
عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى
عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف
ولجواب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول
انهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون
موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز
وعدل المص عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب
وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت
بدلالة اللغة كقصر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا
ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق له الثاني ان
القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد ابطلنا مذهب
الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه
الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه السلام لا صلوة الا
بطهور على ما سيأتي واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب
الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان
جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه اخرجت

من العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت **قوله**
ووجه المجاز اى طريق هذا المجاز اطلاق الخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر
لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لاشكل اذ تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما فى قوله
لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم
بصحة كل صلوة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو
من النفى اثبات وبالعكس قوله فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا
لانا اذا قلنا لفلان على الف الا عشرة لم يجب العشرة كما لو نفيناها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص نادر
للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب **قوله** ولنسى نفيا واثباتا اورد دليلين على ان الاستثناء فى مثل لا صلوة الا بطهور
لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفى الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اى صحيحة
وقد سبق ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة
الملصقة بالطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع
بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى
شئ اخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء
الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا يكلم
رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وانما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانما لا يحنث بمجالسة عالمين و اكثر
بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا على
القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق الثانى ان قوله لا صلوة سلب كلى بمعنى
لا شئ من الصلوة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع نقيضه الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى
كل واحد من افراد الصلوة غير جائزة الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق
بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلوة وهو باطل واذا تعلق
الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون
المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل
واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد اخرج عن الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف
له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلنا المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد
الصلوة اذ الدليل الثانى مبنى على ان يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لا صلوة جائزة فى حال من الاحوال
الا فى حال اقترانها بالطهور فيكون المعنى كل صلوة فهى جائزة الا فى تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما يقول ما جائنى
القوم الا راكبين اى الماشيين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة فيكون بعينه هو المنفى فى صدر
الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فانه مما لا دلالة
عليه ثبتة فضلا عن حجية كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المنفى

اى لبرفية شبهة حجة قطعية

بالطهور

بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقائل ان يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما
وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يؤخذ ايضا ذلك الموضوع ولا يعم
لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فانها تنتفى هنا الحكم وتثبت
نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى الايجاب الجزئى كما يقال ما جائنى من احد الا راكبا **قوله**
فان قيل حاصل السؤال انكم قد تقولون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم فى مثل لا اجالس الا رجلا عالما انه
ان يجالس كل رجل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفى اثباتا
وحاصل الجواب انا قد نقول بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة
بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما الجواز بمجالسة كل عالم فانما هى بالاباحة
الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لان اليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن
تحريم المجالسة فبقى مباح المجالسة **قوله** وايضا ما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت
لزوم العموم فى مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الزامى وهو انه مسلم فى باب القياس ان من مراتب اثبات العلية
بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما فى قوله تعالى فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لما كان الاستثناء اثباتا كان الاقتران بالطهور علة
الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة
وفيه نظر لانه طريق ظنى وقد عارضه الدلائل القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر
على انه لو ثبتت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور
والحاصل انهم قد لا يكون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا
يتوقف الكتابة على شئ اخر **قوله** وهذا اقوى دليل الخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة له على الانقطاع
وكون الاصل فى الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه
منه والاوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة لمصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء
المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له فى جنسه
ووصفه **قوله** واما كلمة التوحيد جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى
بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعى انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون الكلام مسوق
لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضى ان لا يصير الدهرى
الثانى فى القصاص نفعوا منا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع اجيب عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد ههنا لم
اعنى كون الاستثناء من النفى اثباتا وثبوته بطريق الاشارة فى هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه فى مثل
لا صلوة الا بطهور وعن الثانى بانه بنى الكلام على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلوة
والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث **قوله** وما قيل حاول ابن الحاجب وغيره
رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من المستثنى والمستثنى منه والة الاستثناء معناه

لا افرادي والمفرد لا تقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون لغة العرب
اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ ولا مركبا عرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء
الاسم في مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل
وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فما اشار المص الى منع الوجه الثاني و
نقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نم انه لم يعهد في لغة العرب لفظ مركب
من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو
ان مثل ابي عبد الله علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت
ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو انه ان اردتم انه ليس في لغة العرب تركيبا الموضوع الشخصي
من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء عبارة عن الباقي
لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء
وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا زيد مع قائم وجعلا في عين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد
الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها اوضاع كلية وان اردتم انه ليس في اللغة تركيب الموضوع
النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين او اكثر
مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع
على انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع
النوعي كثيرا ما تركب من اكثر من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها
الافرادية لانها كلية ولا نسلم ان المجموع كلمة فقط حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل نقول
عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ مثل زيد ابوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا
وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه مما يفهم من اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست مهجورة في
الموضوعات النوعية واقول اما المنع فجوابه الاستقراء ونقل ائمة اللغة واما النقض بمثل شاب قرناها
فمدفوع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلم التي
يتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة اسماء فصاعدا مستنكرة لعمري وخروج عن كلام
العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت فاما غير مركبة منثورة نثر اسماء العدد فلا
استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب
قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق وببيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكيا بل معربا
بحسب العوامل واما النقض بمثل ابي عبد الله حيث اعرب وسطه مع غاية الفساد لان ابن الحاجب قد
احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل
فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث يسند الحكم الى الكل ويخرج البعض فالقول

النحوي

مستنكرة

يكون

يكون المركب موضوعا بالنوع وضعا كليا ليس مما يخفى على احد ويقع فيه اختلاف ويصلح ان يكون محلا للنزاع بين
الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فيعود ما انه اريد بالعشرة في قولنا
له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض او يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول
او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع
موضوع للسبعة بالنوع لا يغني عن الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو
ان عشرة لم يخرج منها ثلثة تحاذي السبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة ولا يستوي من
السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقبله [illegible] ولهذا ليستا السبعة بعشرة على حال اطلقوا
وقيدتها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلثة والحال انها
ليست باربعة اصلا انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مرادة في مثل
عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرجت منها ثلثة كان مجازا
في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم
منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا
كما يضعون على انه يعبر عنه بلازم مركب الشيء وقد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على
بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة
حتى تبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع وثلث
هي حب المتيم المشتاق والمراد بنت اربع عشرة ويعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جزء المائة
وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى
وانت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التي ابطلوا بها المذهبين قوله يشبه الاستثناء بالغاية
حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما ينتهي بالغاية
اصل الكلام ويلزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة
اللغة كما نص ولا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاءني
الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه واوكد حتى قالوا انه تأكيد على
تأكيد قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر
بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يتعين بطريق العبارة
ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العربي وغيره
وايضا ينبغي الكلام على ان كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الثاني وقد عرفت
ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين قوله وهذا مناسب يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي
يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في انما
والا النفي في مثل ما جاء في الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك المستثنى

في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى
القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج اي المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم
بالباقي اي تصلح الحكم على باقي من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات ونفي في القدر المستثنى وان
كان ذلك لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي اي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله**

مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت
على الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت
حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابي يوسف لان الاقرار يثبت ضمنا بواسطة ان
الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله
بطريق المعارضة الا بنفصل لو كان لغوا ويصح عند محمد بوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار
التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فيدخل فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا
لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني بيان تقرير لانه يفيد ان المراد بالخصومة مسمى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق
لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف
بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل الاقرار والانكار فيجوز استثناؤهما كان ولا يلزم تعطيل
اللفظ لانه قصد مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت في الحمام الاسود الا هذا الاسود لكن
دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار
والانكار ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما بحسب الاصالة واما عند ابي
يوسف فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكر في عدم صحة الاستثناء الاقرار اذ الانكار ثبت
بالخصومة قصدا لا ضمنا لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة استثناء الشيء
من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وانه ثبت قصدا وح لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فلزم
استثناء الشيء من نفسه **قوله مسئلة** المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا
فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك واما صيغة الا فاستعمال
حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام المصنف محمول على ان
الاستثناء اي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل
المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا رحمهم الله ان الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل اي اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين
منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج
عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا ويتوهم بوجوه الاول ما اختاره المصنف وهو المذكور
في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل

بل قصد اثبات حكم اخر له وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون
الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثاني ما ذكر فخر الاسلام وهو
ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قوم موصوفين بالفسق والتائب ليس
كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبني على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط
ذلك فيتحقق الثنا ولكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل
الوجه الثالث وهو ان التائب هو القاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن
كونه قاذفا فلم يخرج من لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف بان
المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون
المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل
جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا على استثناء زيد
استثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم مخرج عن الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل
المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه اقرب وان عمل الصفة فيه
اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى
الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق القوم الا
زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بان حقيقة ان الفاسقين ههنا اما
ان يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام
به الفسق في الجملة ماضيا كان او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بانه
التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت
عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد
على تقدير عدم الاستثناء وان اريد الثاني او الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق
بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى ان منع دخول التائبين في
الفاسقين بالمعنى الذي ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بوجه وان الا
على دخولهم بانه قد حكم بالفسق على اولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بمخصوص بالاجماع القاطع
على انه لا فسق مع التوبة وكونه مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما
يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح
استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في
الواقع وان التوبة ينافي ثبوت الفسق كما انه لم يدخل في الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله في القوم مثل
انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل
فيه بحسب دليل خارج كما في خلق الله تعالى كل شيء الا ذاته وصفاته وعكس الجواب بانه لا فائدة للا استثناء

المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة
وهذا مراد فخر الاسلام بعد دخولنا لتائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المصنف لا يقال لم لا يجوز
ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك
القاذفون والاثبات لعرفات الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال الكرام بلدتنا اغنيا وهم
الازبا بمعنى على انه ذنبا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول نحن نلزم ان يكون التائبون
من الفاسقين ولا يكون من القاذفين والامر بعكسه في نقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون
في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف فالتقدير اي الاحال توبة الذين تابوا او الا توبة
القاذفين اي وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى اولئك
وبعد التئيا والتي يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا **قوله مسئلة** اذا ورد الاستثناء عقيب
جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف
في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى
التفصيل ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة
قرينة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت بها باعتبار ضمير
او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا اخر يعني ان الاخيرة
بسبب انقطاعها يضير عن الجمل ان بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة
فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله انما هو لضرورة
عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى البعض وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود
الى غيرها والمصنف اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام
انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا
مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف
لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم بمعنى ان
وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلانه لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير لكلام الحكم
له اولى **قوله** وصرفه الى الكل يتنزل بعبارات المطالب صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي
اية القذف المشتملة على جمل ثلث هي فاجلدوا ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي
في الاحكام على انه جعل جملة لا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها الظهر من ان
يخفى وجعل جملة واولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها اسمية اخبارية ظاهرها
الاستيناف بيانا لحال القاذفين وجريمتهم عرضا لحمة ان يكون جزاء القذف وتتمة الحد ولا تقبلوا
فعلية طلبية مسوقة جزاء القذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم
عليه بزوال الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع لا تقبلوا عن

فاجلدوا و اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل
وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي لم يجعله
من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة
لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عند الشافعي معناه ان الحد الذي هو ظاهر
يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح
الاستحلال وطلب العفو من المقذوف وعنده مع ذلك يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء
الى الكل **قوله** نزوا واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي
ان الله لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان
القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة بمعنى انهم الفاسقون العاصون بهتك
ستر العفة عجزا فان قصور عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان
يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فيقبل بعد التوبة لزوال الفسق
لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء كذا قيل وفيه نظر لان ما ذكر دخل على تعدير جعل
علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك
اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه اوجب **قوله** ومن اقسام بيان التغيير الشرط اما انه تغيير
فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب
في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد و
ذهب الامام شمس الائمة الى انه بيان تبديل لانه مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان
يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجابا للعتق بل يمين بخلاف
الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وذكر فخر الاسلام ان
كلاهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجمل حتى لا يبقى موجبا فيه
لا في الحال ولا في المال والتعليق يمنع انعقاده في الحال لا في المال **قوله** ولا يفسد البيع الواقع
بقوله بعت هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق
من انه كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لانه ههنا بالتحقيق ليس بمعنا الشرط
بل هو بيع شيء معين منه اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط منهم صفا فاد توزيع
الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله فصل** النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس
الظل اي ازالته والنقل يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى اخر ونسخت النحل نقلتها من موضع
الى موضع ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان
يرد دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون
متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد

من رد الشهادة ودون الحد ولو

شرطه بكونه نصفه

متراخيا عن دليل شرعي م

ما يدافعه وينافيه لا بمجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا
وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو
الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق
على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور
بطلانه لتحققه قطعا وفي المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد
بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في
المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون **قوله** ولما كان الشارع بحقيقة النسخ بيان للمدة بالنظر
الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا **قوله** ونحن نقول فيه بحث
لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع فيما
اذا ورد نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم
منه التأبيد ولهذا كان تقضي المخالف عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء في ان قوله تعالى ما ننسخ من اية الاية لا ينافي ذلك بل الجواب ان الاخبار
بشارة موسى وعيسى عليهما السلام بالشرع النبوي عليه الصلوة وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام التورية
والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقررا ومبينا للبعض دون البعض في
الجميع التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع **قوله** واما النقل فالقائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام نقلا
تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا انه في التورية تمسكوا بالسبت
اي العبادة فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما
قول النبي فما نقلوا عن موسى ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب
وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف
لم يبق فيهم من يحصل بخبرهم عدد يكون اخبارهم تواترا وخبر تأبيد شريعة موسى مما افتراه
ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع
حرصهم على دفع رسالة محمد عليه الصلوة والسلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول
انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ
لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت اولا فظهرت
ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى والاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال
على الله تعالى فالمحصل ستدلا ولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض

الاحكام الثابتة في زمن ادم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يرفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام
بدليل نقلي لا بعقل الاحكام المذكورة كانت جارية بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا
ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد
لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عند بنا الشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من
الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكر من العموم
واشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول لانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال
بقوله لا اعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة
ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني بانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول
بان البقاء ما ثبت بالاستصحاب يكون في كلامه فلا توجه له **قوله** واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي عملي يحتمله
تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال
او الاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته مثل هذا
حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى
يوم القيمة تأبيدا لا توقيتا فان قيل قد يستعمل صيغ التأبيد في المكث الطويل فيجوز ان يحمل
الحكم تأبيدا يفهم منه القطع ويكون مرادا استعماله لطول الزمان فيرد التأبيد بيان انتهائه فيكون نسخا
في حقنا قلنا حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له
بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء
وعلى الله تعالى محال هذا اذا كان التأبيد قيدا للحكم كالوجوب مثلا اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا
ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا
على صم عند هو ما بين النسخ فان قيل التأبيد يقتضي الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة
بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين صوم مقيد بزمان وان لا يوجب
التكليف به في ذلك الزمان كما يقول صم غدا ثم ينسخه قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت
قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى
الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره
مناقضا له وذلك كما يقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب فاذا
مات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطاب والحال
انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد تقيد الاول بالابد دون الثاني **قوله** فكنحو
قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعل من امثلة الاحكام الشرعية
من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها **قوله**
فذبح ابراهيم ذهب بعضهم الى ان ابراهيم مأمور بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول

فلقوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم
والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد اتى بها ايضا و
لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامرار المدية على حلق الولد
وتله للجبين واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما
قطع شيئا يلتحم عقيب القطع وقد اخلف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء
ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع
بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ
لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان تعلقه وقصده في المستقبل فان
النسخ لا يتعلق على تقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من
اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ
قبل ان يؤتى بشيء من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء وقت الحج والغد لا تحجوا
ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استحلال وجعل ذبح الشاة
بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فداك
نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد منتهيا لم يحتج الى قيام شيء مقامه وحيث
قام الخلف مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد لحرمة الشيء بعد وجوبه نسخ
لا محالة وجوابه ان الاثم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة بدليل
الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون نسخا
للوجوب قوله لا القياس لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه قوله فلا نسخ اي بعد النبي
عليه الصلوة والسلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مخصص بالاحكام
المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمن ابي بكر رض وثبت حجب الام
عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا
نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب
بالاخوين مبني على كون المفهوم حجة وكون اقل الجمع ثلثة لا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في
باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب
والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة
فينعقد اجماع ناسخ له فالجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه
بعد النبي عليه الصلوة والسلام والظهور لا يستلزمه اجماعهم اولا على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف
النص وهو غير منعقد وان قلنا لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا ان شرط صحة
القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء

الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك
لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذي يجعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص
الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبني
عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا قوله والى هذا اشار بقوله تعالى يوصيكم الله
ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير
فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء في قوله عليه الصلوة والسلام ان الله اعطى كل ذي حق
حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال
زارني فاكرمته وعتق لان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت
حق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسي رح ان المنفي باية المواريث انما هو وجوب
الوصية لا جوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ضرورة نفي اصل الوصية
لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع
باية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة قوله وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى يعني ان حكم
قوله تعالى فامسكوهن في البيوت وقد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة
وان لم يكن قرآنا متواترا مكتوبا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر
رضي الله عنه لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الى آخره
بالمصحف قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس
ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت
المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى
المسجد الحرام انما انزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من
شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه
الصلوة والسلام يتوجه بمكة الى الكعبة قوله حديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه
بحث لعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بخبر يا خبار الراوي من غير نقل حديث في
ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا احللنا
لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم
لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة يتناول الابد قوله
وليس ذلك من تلقاء نفسه فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اذن
الله تعالى له في الاجتهاد من غير ان يقره على الخطاء قوله بدليل سياق الحديث فانه يدل على ان
المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل اذا سمعتم مني وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى

على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** وأما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ
الكتاب اذ الحديث ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد
بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله** فلو اوقفنا تبعنا ان بحث استطرادي يعني
كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي حتى يكون نسخا فضلا تبعنا ان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم
هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك العلم
عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا احال هذا البحث
على غيره **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسيان في الجملة لان الاستثناء
من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا فان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة
مستقلة كزيادة صلوة سادسة لا زيادة جزء او شرط فيه زيادة مما يرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على
مذاهب الاول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث
ان كان الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث
صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار الخامس انها تحدث الزيادة
مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكما
شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قوله بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد
سواء تعلق بقوله رفعا وثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا يكون الا بدليل شرعي
وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي يثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا
تفصيل المذاهب على ما في اصول ابن الحاجب والنص عليه مؤاخذتان احديهما انه يجب اخراج مفهوم
المخالفة عن محل الخلاف مع ابي حنيفة وضعا لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانه حرر بانه لا نزاع
في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية
ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول
زيادة ركعة في الفجر والثاني زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة
امور بعد التخيير في امرين كما في الصوم او اعتق تحرير الصوم او اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول
وغيره تغير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو وقع به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول
اذ لو فرضنا كون الفجر ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث
بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين
وكذا لو لم يأت بالامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق وكذا فيما من غير وجوب شيء من تمام عليه
وان اقتصر في تفسير تغير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير الوجود المزيد عليه بمنزلة العدم

فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم فانه لا يحصل بها اقامة الحد وشيء من الاحكام
في المثال الثالث لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان
بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان
ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما
واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال
الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان
الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استينافه او كانت زيادة فعل
ثالث بعد التخيير بين فعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في
الاحكام حيث قال يفهم منه ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد
عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة
على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القذف
وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا مذهب القاضي عبد الجبار هذه
عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول نقل القاضي القضاة ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد
عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم
استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة تصح ولم يلزم استينافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم
يكن نسخا ولو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسخا لقبح تركها فظهر ان في نقل
ابن الحاجب خللا ايضا **قوله** فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسر هذا
التفسير **قوله** برفع اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب
القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالاجزاء الثابت قبل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه
على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى انه يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الاولين
مثلا ولا يخفى ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو
عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا **قوله** وايضا المطلوب بعنوان
الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز عما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم
المقيد الجواز عما يشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر
فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو مفهوم
المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا **قوله** ولو كان لان الامر كان وتوهم اي لو كان
التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب
كل شيء وحرمة تركه يبتنى على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب

انهما لا يجتمعان ولا يجبان معا في شخص واحد فيكون فريضة الصلوة والصوم مثلا ثابتة بالنص
وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم
الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون الموقوف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله و
ايضا التخيير لم يجعل الخصم التخيير من قبيل الاخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين
والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور
لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب اولا كالغسل مثلا ثم كون
الآلة الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه
نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف
لم يكونا فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الواجب وفيه بحث لان
اصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليستشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا
على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله
فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان بجميع ما اريد بالمجمل
وايضا قد نقل الحكم من المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره
ليس بمشروع وعورض بان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر
عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله فلا نزيد التغريب بقوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدأ الله تعالى وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل الاعضاء على ما هو مذهب مالك
بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة
الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله
اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل
اركان الصلوة بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف
زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل
فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب
وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور [illegible] المقصود بالفرضية والوجوب هنا هو فوات الصحة
وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد التغريب العام على سبيل الوجوب
قلت لان الحد فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على ما روي فان قلت اذا اقتصر المصلي
على الفاتحة تكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلنا لا نزاع فيما شرع فرضا الا فيما يقع فرضا
كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها يقع فرضا ولم يشرع فرضا بالاجماع فان قلت ينبغي ان يكون الفاتحة

فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بقطعي والواجب بظني لا قطعي قلت
فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصيتها بالفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة
قوله بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى
النية بلا خلاف فانها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان يكون النية والترتيب واجبين في
الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما قوله بمعنى انه لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية او الترتيب في الوضوء
مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة وح لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة
التي هي الاصل الا بشرائط بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه
كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي ترفع الزيادة
اجزاءه قوله ولم يجعل بذلك اي الواجب بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والاكتفاء في ان غسل المرفق
ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصل ثابت اقتباس
لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك لان الامام ابا حنيفة نعمان اسم ابيه ثابت
كما ان قواعد فقهه واصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه قوله
للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب احد الشريكين
في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف الربح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم
المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شانه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة
قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت
الصحابة وسكوت البكر من امثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لانجح الى تغييره ضرورة
ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب
الحياء هي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام ان سكوت البكر في النكاح
جعل بيانا بالحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على منع الحياء من التكلم به وهو الاجازة
والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل انما المعنى جعل السكوت بيانا
للرضاء لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة النص
انه جعل بيانا بالشيء المحوج عليه واقرارا به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما عن بصدده من
ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا
فان قيل يحتمل ان سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح
جانب الرضاء لدلالة العرف والعادة فان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر
ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم قوله وعند الشافعي نعم

البيان

الا انه مجملة يعني ليس عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد

قوله لنا استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حرف العطف

عليه اى حرف تعيين وتفسير متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى انه

ذكر بيشبهه في العربية ويعد تكرارا فضرورة عطف غير العدد ايضا تحمل على ذلك اى على حرف تفسير

المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة

وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف ما على مائة وعبدا وثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه

العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم مع مابع لحروهوان تفسير المائة بالعبد او الثوب

لا يلايم لفظة على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم

المضروة فلا يرتكب الا فيما صرح بكالمعطوف ودون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق

التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم هو مجموع المعطوف على المضاف

اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه

يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب بانه قياس في اللغة وان اريد اثبات الحكم

على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدر بل كون

المعطوف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجر والشرط وكذا التفسير في مائة

وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله**

الركن الثالث

مبحث الركن الثالث في الاجماع

في الاجماع وهو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا

اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلوة والسلام في عصر على حكم

شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق

العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عليه السلام

عن اتفاق مجتهدي الشرايع السابقة وقوله في عصر من خال المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدة

الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد عن لزوم عدم انعقاد اجماع الى اخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق

جميع المجتهدين الا ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات واطلق

ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها ورد

عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب فالمخصص بالشرعي عما منه انه

لا اثر للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلي

قد يكون ظنيا فبالاجماع يكون قطعيا في تفضيل الشرعيات الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا

الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد

الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني الناقل السند ما

وعلى هذا كان المناسب ان يقول الا ولكن ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى الجنسي فيكانه قال والاحكام هنا في امور

فبهذا الاعتبار صح قوله الا ولكن ركنه **قوله** ضرب امرأة الجنابة روي ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ

عمر رضي الله عنه انه تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اى ذلقت الجنين

واسقطته **قوله** وقد يكون اى سكوت المجتهد للتامل او غيره كاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القائل

اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد الحنفية والشافعية

وتكلم كل منهم بما يوافق مذهبه وسكت الاخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا المتقرر

الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع

احتمال كونه لتصويب المجتهدين او استقرار الخلاف ونحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى

الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص **قوله**

بالعيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق

والقرن في الزوجة **قوله** فشمول العدم هو في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء

الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفي حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة

بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشيء منهما **قوله**

بعض المتاخرين ذكر الامدي في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان

القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا

فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين

كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به احد فيكون

باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق

فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا

ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح

القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين على بعض

ما ذهب اليه وهي تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل

بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع

الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه

ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات

اذ لا يخفى على المناظر المتامل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان

ام لا وليس على الاصولي التعرض على تفاصيل الجزئيات وادعاء الخصم من ان القول الثالث مستلزم

لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتمد لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة

الزوج والزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض

ولهذا لمن ثلث التابعون في المسألة فقال ابن سيرين للام ثلث الكل في زوج وابوين وفي زوجة وابوين
ثلث الباقي والعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في البواقي مثلا
اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة ابي حنيفة ولا وجوب غسل الاعضاء في الوضوء لمخالفة الشافعي
وانما صدق انه لا شيء من التطهيرين مما يجب اجماعا فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية
ما في الامر انه ركب مقدمة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم في
كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسألة العدة
والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى جواز حرمان الجد اما
مسألة علة الربوا فلا يخفى ان القول الثالث كان يقول لا يعلم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفا
للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس في العلية قوله لما
عند ابن مسعود رضي الله عنه في جزء قوله لم يقل به احد يعني لا قائل بانه مجموع مركب من كون عدة الحامل
لوضع الحمل ومن انتفاء حجب الحرمان منتف بالاجماع ابن مسعود وغيره اما عنده فلان الجزء الثاني اعني انتفاء
الحجب منتف لان الحجب ثابت واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد
الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد الجزئين قوله في الضمار هو المال الغائب الذي لا يرجى فان رجي فليس
بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال قوله فلا بد من ضابط تقريره ان كلا من القولين السابقين ان
اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع ولم يشتركا في ذلك بان لا يكون
المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون
ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر فان اي موضع يشترك فيه القولان في
حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه فنذكره فنقول المختلف فيه بين القولين قد يكون حكما متعلقا بمحل
واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فهو ان يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه
قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم
اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن ان يخرج منهما اشتراك
في حكم واحد شرعي وهو افتراق بين امرين وتحقيقه ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات زوجين
فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما او في ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم
الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا
او بشمول العدم اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى الافتراق اعني
كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الآخر فالقول الثالث ان
كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول
الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك

القولان

والآخر

القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني
وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون
احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر بالعكس كقول ابي حنيفة
رضي الله عنه بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي بالانتقاض بالمس دون
الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما او بعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي
مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم
وهو معنى شمول العدم فان اتفق القولان على حكم واحد شرعي كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول
بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون
احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتي
الصورتين فيكون اتفاق على الثبوت في صورة بعينها او بالعدم فيها فيكون اتفاق على العدم في صورة
بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسألة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا وبجعل هذه المسألة
ومسألة مساواة الاب والجد مثل القسم الثاني تبين ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم
واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسألة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة
عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى
والمبحث هو انه اذا سبق في مسألة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا
قوله واما مسألة الربوا فاحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس والادخار مع الجنس
وهما لا يشتركان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة
دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم
يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول
الجنس في العلية رفع لذلك قوله والتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لا شيء من التطهيرين بمجمع
على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي فلا يصدق
ان احدهما واجب بالاجماع قوله ولو جعل الحكم [illegible] اعتبر تركيب ليكون في
كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد
لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذان لا
يشتركان في امر واحد وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على
احد الافتراقين اعني الانتقاض بالخروج دون المس او بالعكس فالجواب ما مر انه مع كونه واحدا
اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان
صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما وقع الاتفاق الذي يحتاج الى ... الظاهر ان
لا خلاف في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما

التغاير في العلة **قوله** واما الاجماع المركب فاعم من هذا اي مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه
يشمل ما اذا كان الحكم فيهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والاخر بالثبوت فيهما او بالعدم فيهما
قوله وليس هو اي صاحب البدعة الذي يدعوا الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان
من اهل القبلة فهو من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة
المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهود [فيها] بها قال
لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان يظهرها فلا يعتد بقوله
اصلا والا فالحكم كما ذكر **قوله** بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى
جانب **قوله** لا يكفر بالمخالفة يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف **قوله**
انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم
فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك
عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع
وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع **قوله** فجعلوا الخلاف المتقدم ملغى يعني انه لم يكن على طريق البحث عن الحق
كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيقة ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية
وقد صح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رضه ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد
كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى
الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على انه فيه شبهة
حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع **قوله** لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتقد به ويعمل وعبارة
فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي واجيب بجوازه فيما ثبت بالاجماع
على معنى انه انما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة ووفق الله تعالى المجتهدين للاتفاق على القول الاخر
ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة **قوله** وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الحكم
الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق قول الرسول وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام
في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وعما نزل رايه في الحروب عمر لحجة
الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم
الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا و
الحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في
غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة
منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي
هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم اتباع سبيلهم

اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع عن سبيلهم يدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه
فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين لجواز ان يكون غير سبيل
المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم
فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا قلنا وليس حمله على الطريق
الذي اتفق عليه الامة من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل
وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم
التكرار فان قيل لو عم يلزم اتباع المباحات واستنادا الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا
خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح ولان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير
على الفعل لا لكونه مما اشار اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى وبنبوة موسى عليه السلام لا يعد اتباعا
لليهود ودخل ذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في كل عصر فان قيل يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة
الرسول ومناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية في طعمة بن ابيرق
حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعموم والاطلاق دون خصوص الاسباب
والاحتمالات الثابتة بالنصوص بما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة عند تعين التمسك
بالظواهر ووجوب العمل بها انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل المانع عن اتباع الظن وعورض النص
بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين مما اوتي به رسول الله عليه الصلوة والسلام ويكفي في صحة العطف تغاير
المفهومين ههنا لا يمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا يختص
له بما اثبت اتيان الرسول به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين
لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القران وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك **قوله** ولا يمكن ايضا ان يكون
سبيل المؤمنين حكما ما لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام هنا ما الاحاجة في الاستدلال وعلى تقدير
كونه غير ما اتى به النبي عليه السلام لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل
المؤمنين على مخالفة الرسول والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال الاوامر
لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى التزامه من ان جزء الشيء
ليس غيره مع انه اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع مع ان ما اتى به النبي عليه السلام
على تقدير دخوله على سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد لان الوعيد
انما هو على اتباع ما لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين ما لا يصدق عليه انه سبيل المؤمنين
لا غير هذا المفهوم والا لكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية غير سبيل المؤمنين **قوله** كذلك
جعلناكم امة وسطا اثبت للمجموع الاية العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان
العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى اياها في الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في
انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين للمجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق

يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا لاختيارهم الحكيم الخبير
للشهادة على الناس **قوله** وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقريره هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس
قد ركب في الانسان ثلث قوى احديها مبدا ادراك الحقايق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين
المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والثانية مبدا جذب
المنافع وطلب الملاذ من الماكل والمشارب وغير ذلك ويسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة و
الثالثة مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية
والنفس اللوامة ويحصل من الحركة الاولى الحكمة والثانية العفة والثالثة الشجاعة فامهات الفضائل
هي هذه الثلثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط
هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه
بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها
الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع نعوذ بالله
من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب
العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية
من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما
لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمية للناطقة ليكون
تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها
الخلاعة والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب
اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل
واذا امتزجت الفضائل الثلثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فبهذا الاعتبار
عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عليه السلام خير الامور اوسطها والحكمة في النفس
البهيمية بقاء البدن الذي هو مركب النفس الناطقة ليصل بذلك الى كمالها اللايق بها و
مقصدها المتوجها اليه وفي السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من
استيلائها واشتراط التوسط في افعالها لئلا يستعبد الناطقة في هواها وتصرفها عن كمالها
ومقصدها وتمثل ذلك بفارس استردف سبعا للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس
واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة
الى العلف والا هلك الكل ثم قوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما
الكلام في ان هذه الثلثة نفوس متغايرة او نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات او قوى وكيفيات
للنفس الانسانية فموضعه علم اخر **قوله** واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي
عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الاية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة

على ما يشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا اذى ولان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في
الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كونهم مؤمنين عاملين بالشرايع ممتثلين للاوامر خير الامم ولان
المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر
بحسب الرأي والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة قطعا على قطعية
اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلان العدالة لا ينافي الخطاء
في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى
لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة الكل من الاحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
من عصر **قوله** وما ذكر من الاخبار وقد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطاء
مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة
علي رضي الله عنه وجود حاتم فاجاب بانه بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعي
تواتر معناه **قوله** وانا اذكر وقد ذكر المص مسلكا على قطعية الاجماع ستة اوجه وحاصل الاول
ان الله تعالى حكم بكمال دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا
من الحوادث مما لم يتبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل احد
اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين وح اما ان يستنبطه
قطعا ويقينا كل مجتهد وكل باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم
الفائدة فتعين استنباط جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر
عصر واحد لانه لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم
بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للايات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا
الكلام ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجتماع
مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع عليه الا واحد او جماعة من المجتهدين
في عصر اخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقايد والتوقيف على اصول
الشرايع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القران والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين
احدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه السلام في عصر
فظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت
الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه
المجتهدون في عصر يجب على كل اهل ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها
في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات **قوله** وايضا قوله تعالى فلولا نفر الاية لقائل ان يقول
هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على
المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله اطيعوا الله

واطيعوا الرسول واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكره لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر **قوله** وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الاية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا هذا الاينافي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس او من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من عصر **قوله** وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وقيل معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يختص بالمجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر والمجيب المصنف لم يرد استدلالا لان العقول بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية ولو ورد مما سلم ما لا دلالة له فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذا الوجه بالكتاب مما لا يتوق له فاحرهم ولا توجد في النسخ العتيقة ويتوجه ان مراده الاستدلال بمجموع الايات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا **قوله** العلماء لا يتسلسل بحيث الا ان حاصله ان جميع ما سبق من الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى فالمصنف قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطئهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب بان ما يدعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع المدينة والعترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولانه لا دلالة لهم على مطلوبنا لان دليلهم اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم والجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاولى بمنزلة الاية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف **قوله** وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل ذهب فخر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما اشار اليه المص وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا اجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز اذ ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله اهل الاجماع للاجماع على خلافه ولا يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ لاختصاصه بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف تحامى عن اطلاق لفظ النسخ الى التبديل محافظة على

قطعي

ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به **قوله** واما الخامس ففي السند والناقل وجعلهما في بحث واحد لانهما سببان الاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل او امارة لان عدم السند يستلزم الخطاء اذ الحكم في الدين بلا دليل خطاء ويمتنع اجماع الامة على الخطاء وايضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة ابي بكر رضي الله عنه قياسا على امامته في الصلوة حتى قيل رضيه رسول الله عليه الصلوة والسلام لامر ديننا افلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك والمجوز كونه خبر واحد متفق عليه كما في عامة الكتب وقد وقع في الميزان واصول شمس الائمة ان المتكلمين خالفوا في ظني قياسا كان او خبر واحد فلم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا ينعقد الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليل الحكم بل هو لاتباع كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا اصله وثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي اصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا مقصودا في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التاكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور النزاع فيه لان اثبات الثابت محال **قوله** واما الناقل نقل الاجماع الينا فقد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشرع هذا هو الظاهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من تمسك به في وجوب العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي يوجب العمل فنقل القطعي اولى واجيب بان خبر الواحد انما صار ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والامر في الاصل قطعي كالاجماع بل اولى اذ لا شبهة في الاصل فان الخبر المسموع من النبي حجة قطعا

قوله الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك لانه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل ضرورة والمقصود اثبات

ذلك الحكم في ذلك المحل الثبوتية في محل آخر بقياس هنا حكان هنا فرعا وخلك اصلا لاحتياجه اليه وابتنائه
عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا
بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن
مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب فمعنى ما وقع في عبارة القوم ان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم
فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف
بتعدد المحال وان المصر زاد بقيد العلة عما لا يدرك بمجرد اللغة لم ارا عن دلالة النص ونفسر التعدية حكم الاصل باثبات
حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل
على ما سنشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم
الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلنا ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيانا لما صدق عليه اي المراد بالاصل
المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا الدليل الدال عليها وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا
قسنا الذرة على البر في حرمة الربوا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا بقائه فخرج عن
التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول النقطة ما عم من الوجود
والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كاف في الشيئية **قوله** بل يشعر بمقابلته في الاكل فيه بحث لان
معنى التعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التعريف
مجاز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتنا بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى
الاعتذار عن زيادة قيد المحل بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان يكون
النص به حقيقة ههنا وهنا باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا
ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه
بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى الاصل فيما لا يثبت فيه بغالب الرأي
على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي
تبيين في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فذهب البعض الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي ما يتقوم
به ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفسها هيئة الشيء على الشارحين في الميزان من
ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان
وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة
الاصل والفرع وحكم والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة
على هذا التقدير الى ما ذكر من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف
عليه تحقيق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام ان من جملة القياس تعدية الحكم
الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وهو شرط مقدم عليه فكيف يكون اثر التعدية

بان المراد ان تكون التعدية بحكم القياس وانه شرط له وان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس
نفسه **قوله** وهذا احسن من جعل القياس تعدية هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في
الفرع اذ يصح ان يقال الدليل اثبات حرمة الربوا في الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة
الربوا فيه **قوله** لان مثبت الحكم الله تعالى غير واف بالمقصود لانه ينبني على هذا التقدير ان لا يجعل شيء
من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي و
الاوجه ما سبق من ان حكم الفرع ثبت بالنص والاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في
الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا واضح ثم الاظهر ان تفسير التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره
الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر **قوله** واصحاب الظواهر
نفوا اي القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات
والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناع
عقلا واليه ذهب الشيعة والنظام واما الامتناع سمعا واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في
الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدتم ما في
فرع الاصل في علة حكم فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف
القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع من الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث
الغير المتناهية وجوابه ان اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور
على انه ثم اختلفوا فذهب النهرواني والقاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا
في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام
المصنف حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع **قوله** والمراد بالكتاب
اللوح عن ابن عباس هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق
الى المغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في
عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن
فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور
معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن
عباس بنبت وبالاعم في تعميم المراد في مثل قولهم ما تركت فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة
الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك فيحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل
شيء فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظ على ما ذكر في قوله تبيانا لكل شيء فحكم المقيس
مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة في
قبيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم واهل الاجماع فلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد
قوله ولا دانسابا جمع سبية بمعنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري سرايا فولدت لهم اولادا غير نجبا

قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احترازا عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة
الشارع قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها
تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي قوله بخلاف امر الحرب حاصله انا نمنع العمل
بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو
ادرك بهما صار قطعيا قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره
بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي و
الشرعي ولا شك ان سوق الاية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ
وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية
كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالبناء هل يكون جدرانها بغير صانع فما ظنك بالعالم الاترى انه لا يحسن تمثيل اعتبر
قس الذرة بالحنطة ولو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على تسليم ان التعليل
الدالة على ان القضية المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب
يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان القائل بصريح الشرط والجزاء لا يقتضي
العلية التامة حتى يلزم ان يكون علة وجوب الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل
في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ما ذكر من التحقيق مما يشك فيه
الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه
لا عموم في الاية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة
الامر يحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة
فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار
وهو عام وتخصيص البعض بالعقل لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ
اولي الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص
قوله ولما كان الامر للايجاب لظان ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز
بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة
منفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع
الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان اخذ الرهن مباح والقبض فيه واجب فان قلت
معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف
المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر مصروف الى رعاية الوصف وهي واجبة
كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا ليس بثابت
فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاستشهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص
الخفية الدلالة والحكم بالبراءة الاصلية او القياس المنصوص العلة ولو سلم فقد دلالة على الجواز

لمعاذ رضي الله عنه قلنا الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا
البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية
فبقي القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي
التي تبتني على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضي الله عنه انما كان باعتبار الاجتهاد وقد
يثبت على غيره بدلالة النص وبقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة قوله و
روينا في اخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه الصلاة والسلام كان يقول في بعض الاحكام
بالقياس وهي وان كانت اخبار احاد الا ان جملة الاحاديث بلغت حد التواتر وهي انه عليه الصلاة
والسلام كان يعمل بالقياس وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام
بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص لما كانت لذكر العلل فائدة وتجاب بانه
ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة فانها اوقع
في النفس وادخل في القبول ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل
على حجية القياس بوجهين احدهما انه ثبت بالتواتر عن جميع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص و
ان كانت تفاصيل ذلك احادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم
تعلم بالتعيين وثانيهما انه علم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير و
هذا وفاق واجماع على حجية القياس وما نقل من ذم الرأي عن عثمان وعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم
انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار
مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا بخصوصياتها قوله لان وجود الشيء وعدمه في زمان
لا يدل على بقائه فيه نظر لانه ينقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر
من الزيبق مع انه لا دليل عليها الا ان الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم
هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره
على ما سبق فهم من الشرط والصحة قوله فصل في شرائط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط
الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص لحق اي على
الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو
دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي الكشاف اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل كما في قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد
بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلهذا غير المصنف عبارة
فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه
السلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عليه السلام في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقته وانه ابتاع ناقة
على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز

الشهادة للرسول عليه السلام بناء على انه جزء بمنزلة المعاينة **قوله** وان لا يكون معدولا اي معدولا به لانه من
العدول وهو لازم ولا يبعد ان يجعل من العدل وهو الصرف فيكون متعديا **قوله** فانه بقي في ذكر الصوم فلم يكن
يصح قياس الوقاع ناسيا على الاكل على عدم فساد الصوم لكنه لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء
صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه عجز لا لاعتبار خصوصية الاكل **قوله** وكتقوم المنافع جعله من امثلة
المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى وما لا يبقى
لكنه ثبت في الاجارة بقوله وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا على ان تأجرني ثماني حجج وقوله عليه الصلوة
والسلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا
بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن عن الاول لكونه من اقسامه على ذكره
الامدي في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون
مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ بكاعداد الركعات
ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس
لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر او لا كضرب الدية على العاقلة **قوله** وان لا يكون المعدى في
اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت **قوله** باحد الاصول الثلثة
اي ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه اذا اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة
ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا
قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربوا لعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء اخر على الذرة فان وجد
فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم يوجد لم يصح قياسه على
الذرة لانتفاء علة الحكم **قوله** من غير تغيير اي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه او تقييده او تعميمه وغير
ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع **قوله** الى
فرع متعلق بمحذوف اي وان لم يكن الحكم المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى الفرع هو نظيره ولا يستقيم
تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجنبي واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير
الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكره في جميع الصور لان معناه ح انه يشترط ان يكون الحكم
المعدى الى الفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة **قوله** فلا تثبت اللغة بالقياس يعني
انا اذا وضع لفظ المسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك
الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات
احتج المخالفون بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي والجواب انه يشترط في الدوران صلوح العلية
وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير وبان العمدة في حجية
القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على المتمسكين بقوله فاعتبروا يا اولي الابصار
على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابنا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع

ويرجح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي
من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكر من وجوب الحد
على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو ثابت بدلالة النص وكذا
ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس
كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل
لان قياس النساء على البيت في الحرث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع
الحلاوة وامثال ذلك مما ليست بأقيسة شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان
يكون في القياس الشرعي وح لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك وهذا ايضا ظاهر والتحقيق
ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا او
لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساوي في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل النبيذ شراب
مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار او كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا
مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا
قاس النفي فان لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ
هو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك
يقول المناظر لا بد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق شيء
من ذلك في فصل المطلق والمقيد **قوله** لكن لا يحمل اي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند
ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على
شراب مخامر للعقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز **قوله** وهي في الاصل متغيرة بعدم التساوي
يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد تثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق
بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء في صنع العبد وهو القلي و
الطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها متناهية بالمساواة كيلا اعني قبل القلي والطحن **قوله** و
التساوي بالعد غير معتبر شرعا قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء
الحرمة **قوله** لان عذره اي عذر الخاطئ دون عذر الناسي لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت
والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان **قوله** لانه ان كان موافقا للنص وفي حجة
اليه اعترض بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة
كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة
واحدة بالنص والاجماع والقياس **قوله** وان كان مخالفا بطل كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين
الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه قال عليه السلام خمس من الكبائر لا
كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق **قوله** وان لا يغير حكم النص اي الاطعام هو جعل الغير

طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم النص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله فتحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل فمثل بهذه الامثلة وغيرها قصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان بعد التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل **قوله** وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا او الولها ولا عبرة بالقياس المغير بحكم النص لان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر لانه ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية **قوله** وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم قد جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجازا للعدة ارزاقهم ولا خفاء في ان حوائجهم مختلفة لا يندفع بنفس الشاة مثلا وانما يندفع بمطلق المالية فلما امر الله بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونها ايسر على من وجب عليه

الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبه يبدأ اوصل ولكونها معيار المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم اخر وهو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد بصلاحيتها صلاحية بعد ما كانت باطلة بالامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان يقبل القرابين بالاحراق ايضا محل التصرف وانما يعرف شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر فلما كان ههنا حكما شرعيا علل بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة لحاجته لتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد فهي للحاجة ادفع فصار الحاصل انه ههنا حكما هو وجوب الشاة واخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم اي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الامر بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم اخر وهو صلاحية الشاة للصرف لا فيه اي في ذلك الحكم الاخر تغيير النص اصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقولنا النص جر ضارا ومجامعا حالا وهو جر ضارا والنص جر بعد جر فعلى ما ذكرنا المقصار الاصل هو الشاة والفرع هو القيمة والحكم صحة الصلاة والعلة الحاجة فعلم ان هذا مخالف لظاهر عبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة المتقوم او ردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد يعبر من جانب المصرف فهي الحاجة وقد يعبر من جانب الواجب فهي التقوم وان المستدل به يجوز ان يعبر بنفس القيمة وحق لا يبقى للتعليل بالتقوم وان يعبر بماله القيمة فيعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان النص الدال على وجوب الشاة دال على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجوازا يفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعد ما كانت بعدم الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير دار من قيمة الزكوة لم يجز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى والاول من صلوح للصرف ان الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقير قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق **قوله** وذكر الاصناف وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف

والحيض قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة فهذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكوة حقا لجميع الاصناف
والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من ان الزكوة خالص حق الله تعالى
ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بعد ولم اليد فيكون اللام للعاقبة بدون تمليك والحال ان ذلك على غير ولاية
كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد يمكن حمل اللام على الاختصاص وعلى ان
علة الصرف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم
سواء صرف ولم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام
للتمليك فيفيد ان الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك ما تشخص الى غيره ثم
تغيير النص لا يخرج عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند
تعذر الاستغراق فلا يصح التعليل بعدم امكان ان يراد بالفقراء الجمع ببطلان الجمعية اولا وبتعذر الاستغراق
ثانيا ففي العبارة تسامح وايضا المطلوب جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت
يكون الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة
دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم ببطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكوة ملكا للاجناس المذكورة ولا
مدفع له الا ما ذكرنا **قوله** على انا لو اريد هنا اي بتوزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب
الشافعي لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع فرد كل صنف بل الى جميعها فان قلنا ان كان الاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر بطلانه فلم عدلنا الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه عاند عن ان
الاستغراق الشمولي الاحاطة لمعنى المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد على الاحاد وابطل
ذلك ايضا وسكت عما هو ظاهر البطلان **قوله** واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة
لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة وحرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة
حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين اطهار المحل
وعدم تنجس الالة بالملاقات والا لما وجبت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية
في الماء اذ لو كان لازالة يوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة
عن الحدث تعبد وال المائع الشرعي ليس معقولا لان العضو طاهر لا يتنجس بشيء ومن شرط القياس كون الحكم
معقولا قيل ولو سلم انه معقول لما يوجد مباحا لازالة الحدث ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات ودفعه
نظرا اما اولا فلانه لا عبرة بالعرف بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الحدث
فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على
الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول قلنا قد اجاب في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء
يطهر بطبعه لمن يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج ويصير بنفسه مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث
الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل ثبت ان قطع الخبث وازالته بالمائع
معقول الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء ما دام في الملاقات قلنا لا باس بذلك بعد كون الحكم

معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج **قوله** وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه لنفي الشيوع لا الشمول
قوله ولان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ان ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة
نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع و الازالة
فيزول به الخبث لا بثباته على النزع والقلع بعد الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا **قوله** فصل العلة
قيل المعرفة ثم شكل العلة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه لا لان القنوع
والاحتمال للترجيح يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه مثل والاجماع ظرفوع المستنبط
عنه لانها معرفة لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب علية المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها
لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل
والمعرفة بالعلية المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولوازمها
قلنا لا ينافي كون احدهما اجلى من الآخر باعتبار ض **قوله** قلنا في الوجوب الحادث تعاليل اي يقول لوجوب الحادث
على ان عمم اثر الخطاب القديم وثابت به فكيف يكون اثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما
اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم مترتب على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد
ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد **قوله** وكل
من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يتعقل لانه عامل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد و تأثير
قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على
ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة **قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت
مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فبعد ذلك انه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه
يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع بالحكم بالعلية فلا يجب عقيبه وجود ذلك الشيء
قوله لا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى لا ان الايجاب لما كان غيبا عنا
ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد
قوله ومن انكر التعليل فقد انكر النبوة لان تعليل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل
اظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم بتصديق الخلق له وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء
اللازم **قوله** والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا كذا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي
يفضي الى ما يجلب الى الانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم
او ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يعلل الاحكام
الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك ومنه قال القاضي ابو زيد المناسب ما لو
عرض على العقول تلقته بالقبول يعني لو عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم

موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان
القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور
لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا او ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو
مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فاحال على الغير
لما انه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف
ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء
كان المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو
مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة
ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتيب
الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لتقبله وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما
يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا عندي بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول
الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكر بلفظ الجمع **قوله** الاصل في النصوص عدم
التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل
التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل
بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان
الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل ولانه لا بد من دليل يعين
الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يريد استخراج
علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب
الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته
لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست بموجبة بانفسها وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة
بمنزلة المجاز الى الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وايضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو ممتنع لان المقصود
هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض
وهو ايضا باطل لان كل وصف عند المجتهد يحتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من
دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم اخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد بكل وصف على الاطلاق فيستلزم
تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة في وصف او يراد بكل وصف صالح للعلية
واضافة الحكم فيفضي الى التناقض في التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر على
ما سيجيء فلهذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير
تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف الا ان يقوم مانع كما اذا كان نص او اجماع او تعارض في الاوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن

التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل وصف لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها
ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة رضي الله عنهم
في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض
محتمل فلا بد له من مميز ولاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب
عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل
ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت
الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية ويكون القاصرة لتاكيد الثبوت
في الاصل ويدل على خلاف ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي بالثمنية مع تعديه
التعيين الى المطعوم **قوله** نظيره اي نظير الاصل المذكور قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله يدا بيد يوجب التعيين لان اليد الة التعيين كالاشارة والاحضار
وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة
لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدلين
جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل
وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي التقابض
في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف لتحصيل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية
وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل
فيجب ان يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان
ربوا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا وتحققا من ربوا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب
التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته
والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة قد دل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في ربوا النسيئة
مستند الى الاجماع او النص وهو قوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة وان النبي نهى عن الربوا والريبة
والمراد بالريبة شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون
نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا اخر وينتهي بالاخرة الى نص او اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يوهم
ان كل تعليل يتوقف على تعليل اخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي اورده المص من لزوم التسلسل او استغناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انما يشترط في العلة التاثير اي اعتبار الشارع جنسها او
نوعها في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره ثبت كون النص معللا
في الجملة ضرورة انه قد اعتبر جنس الوصف لنوع الحكم المستفاد منه او لجنسه وعلة الجنس علة للنوع
وبهذا يندفع ما قيل ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك

بدون **قوله** هذا ما قال لو انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في بدو النسبة
كاف في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء
الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن ان
يجاب بانه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير **قوله** الثاني
ان الشارع الى آخره شرايط اعتبرها بعضهم في العلة وهي ان يكون وصفا لازما جليا منصوصا عليه ليس بحكم
لحكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب ان المعتبر صلاحية المحل
للاتصاف ولا بالخفي كرضاء المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحسان وهو ان الخفي قد يكون
اقوى في الاعتبار والقوة ولا بغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت
العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم هو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم يكن صفة له
وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل
لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وتحقيقه انه لم يكن له جهة موضوع فظاهر وان كان ينتقل الكلام
اليها والى الكيفية قيامها بالمجموع ويشير الجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا اقتضاء الشارع ثبوت
الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعل الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية من جهة
الوصف من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه ان كان متقدما
بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخرا فيلزم تقدم المعلول او معا فيلزم التحكم لان
احدهما اولى بالعلية والجواب ان تأثير العلل الشرعية بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او
التخلف فلو سلم فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من جهة عكس او يكون الثابت بالدليل علية
احدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت الادلة
السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والجلي والخفي الى غير ذلك
فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعنى قائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة
دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات **قوله** لان الحكم ثابت بالنص اشارة الى الجواب
عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا
ما يثبت به الشيء ولا شيء ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا تعدى الى الفرع بان يقال يثبت في الاصل بالعلة
وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعدم التعدي لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة
المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن عللا او لم يعلل بعد
التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا
للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعدية الى الفرع لما في التعليل من تعميم النص وشموله للفرع بان
يكون مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل يضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القيد

من الاثر كاف في القياس **قوله** وانما يجوز التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز
التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان
ذلك اذنا بابتناء الاحكام لاجل القياس فيقتصر بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص
الشارع **قوله** اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالفائدة الفقهية
ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان
وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع في شرعها وان اريد المسألة الفقهية فلا نسلم
ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة اخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبث وقد يقال ان دليل
الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه وجب بالنص و
الاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس
من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشرح الصدر
وايضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان اريد عدم
الظن فممنوع لما غلب على ظن المجتهد علية الوصف القاصر فترجح عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط
العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى انه مجرد توهم على ان رجحان المظنة فيما عندهم رجحان ذلك وعند تعارض القاصر
والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي **قوله** فان قيل لنا تقرير التسلسل لو كان صحة التعليل
موقوفة على تعدية العلة لم يكن تعديتها موقوفة على صحته لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على
توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحته وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى
اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا
دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا يكون الا متعدية لان كونها متعدية يثبت ولا
تكون علة **قوله** هذه المسألة مبنية على اشتراط التأثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد
النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف
في صورة اخرى باعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص او اجماع **قوله** ويكون مانعا من علية وصف
آخر فيقال عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار
المتعدية دون القاصرة **قوله** ولذا لو اعتاقه يعني ان كان لذلك لانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق
قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك **قوله**
او ثبت عطف على اختلف اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف في عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل
كالاختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو
السيد ام غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا **قوله** اداء بعض البدل عوض والعوض
مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت ليس هذا من قبيل التعليل بوصف يقع
الفرق فاداء بعض البدل لا يوجب في الفرع وهو المكاتب الذي لم يرد شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام

انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة
وح لا اشكال **قوله** لنا انا لا نسلم ان كون وصفا الجامع علة حكم جزئي غرض ضروري فلا بد في اثباته
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما تعلق بكل منها والمسالك
الصحيحة ثلثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان
يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل بعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا
ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجيء لغير العلية
كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام
الشارع اما في الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في
الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث متقدم
في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منها ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء
للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها النبي فسجد
فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم
يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر
المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتاخير البيان
عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين الله فذكر
نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث وللايماء اضطراب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه
تصريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح على ما ذكره المص دون الايماء على ما وقع
في المحصول ولما كلمة ان بعد الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ
عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع يقع موقع الفاء وتغني غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا
الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها
ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد يورد في امثلة الصريح و
قد يورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على
الوصف ولما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون في ان المفتوحة
قوله واعلم ان في هذا الموضع اي فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم
ثم المتمسكون بمسالك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون ما ذكر من احتمال ان يكون العلة شيئا
آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد واللغوية والاستثناء وغيرهما سواء
في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة التي يدل عليها

النص صريحا او ايماء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا
يرث القاتل **قوله** والمكره فانهما فمقصودهم بيان وجه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن
وثالثها المناسبة وهي كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع او دفع ضرر معتبر في الشرع
كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب
كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمص في تحقيق هذا المقام تعليق او رد فيه غاية ما
اليه نظره فنحن نورده ونرتب عليه ما يطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز فيه
بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل
لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه
للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا
لا بد لجعل الوصف علة من صلاحية الحكم بوجود الملائمة ومن عدالته بوجود التاثير فالتعليل لا يقبل
ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد ملائمته لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا وعند
اصحاب الشافعي فالملائمة شرط الجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل
بها قبل ظهور التاثير نفذ ولم ينسخ ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه
ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه
لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم
الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية
عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانها يباين الاطراد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف
من غير اشتراط ملائمة او تاثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرايين والمذكور
في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو
كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو اضيف اليه الحكم انتظم كالاسكار بحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا
يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المص كلام الفريقين وذهب
الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل
وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد من ان نفسرها بما يغايرها ويكون اخص منها
وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المص ان المراد منها اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع
كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين
الى غير ذلك ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما الا ان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن
المصلحة وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون
الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشرع كجنس

الذي اعتبر الشارع في جنس الحكم وقد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة
او اكثر وهذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من التضمن لمصلحة حفظ النفس او غيرها وكلما كان
الجنس اقرب الى الوصف اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى واقرب الى القبول لحرى لكونه بالتاثير انسب
والى اعتبار الشارع اقرب قال الامدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة
فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب ثم العبادة ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي
للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس و
هكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن
الحاصل من اعتبار العموم في العموم وما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان
بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال الذي من القياس مؤثرا يكون علته منصوصا او مجمعا
عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما اثر جنس الوصف في جنس الحكم
كما سبق تحقيقه وما ذكره المص من ان المراد بالملايم يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال
ومن الناس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما وقال ايضا الملايم ما اثر
عين الوصف في جنس الحكم كما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب ان
الملايم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص واجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم ايضا الملايم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار
عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا
باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس او الجنس في العين او الجنس في الجنس
فيما لم يعتبر شرعا اصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وبه يندفع هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ذكره المص **قوله**
الملايم كالصغر في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية
النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المص بانه يجب في الملايم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق
الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه ايضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسات
بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سور الطوافين مما يتعذر الاحتراز عنه
عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج
اليه والحكم الذي هو جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور **قوله** وعند بعض الشافعية
اي بعض القائلين بوجوب العمل بالملايم فرقتان فرقة توجب العمل بالملايم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل
بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني ابطال التعيين باثر او نص او اجماع وايراد تخلف
الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير
تعرض لنقض الوصف كما يقال لا يجب الزكوة في ذكور الخيل فلا يجب في اناثها لشهادة الاصول على التسوية

بين الذكور والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول
بمنزلة التزكية والعرض على المزكين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر و
المص فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل
بالملايم بمجرد كونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى
بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة
بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا والمناسب ينقسم الى مؤثر وملايم وغريب ومرسل لانه
اما معتبر شرعا اولا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم
في جنس الحكم او لا فان ثبت فهو الملايم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم
على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملايم قد علم اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك فهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه
فمردود اتفاقا وان كان ملايما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا
ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة بشخص فنتيج المعلوم
بشرى محل الضرورة وخوف الاستيصال من غير قطعي لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة
البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملايم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر
في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كالمعارضة بنقيض مقصود
القاتل فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا
له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه يحصل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار
بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب
لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشارع باعتباره
وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له
بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على
الخمسة الضرورية فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا
اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية والتحسينية لا يجوز الحكم
بمجردها ما لم يعتضد بشهادة الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالراي واذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا يبعد ان يؤدي اليها راي مجتهد وان لم يشهد لها اصل معين كما في مسئلة الترس
فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب
غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لانا نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ
اصل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم والصحيح هنا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع

المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا
بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة
مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعدما قسم المناسب الى مؤثر وملايم وغريب انه ينقسم اربعة
اقسام ملايم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلايم ولا يشهد له اصل معين فلا يقبل قطعا
كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له اصل معين لكن لا يلايم وهو في
محل الاجتهاد وملايم لا يشهد له اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد **قوله** لكن
وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات ورد لما ص الاعتراض السابق وهو ان هذا الاعتبار
الجنس الابعد وهو كاف في الملائم فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف
الشرعية مبنية على ذلك **قوله** والتاثير عندنا وانما قال عندنا لانه عند اصحاب الشافعي اخص من ذلك وهو
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول باتفاق القايسين
وقصر القاضي الامام ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنا اوردنا للمؤثر امثلة عرفتها انه قبل الملايم لكنه سماه
ايضا مؤثرا فالقياس نفسه باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول ان يظهر
تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو التحقيق التام في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكرو
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه
وهو الذي خصصناه باسم الملايم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس
وهو الذي سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن اجل ذلك يتفاوت درجات الظن
والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمص اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد
الجنس بالقريب ليتميز عن الملايم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف
والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فتوهم ان الخصوصية مدخلا في العلية
والمراد بالوصف الوصف الذي جعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لانه
جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم لا يتحقق فرق بين علية السكر للحرمة وعلية
الضرورة للتخفيف فلاضافة النوع الى الوصف والحكم معنى من البيانية اي النوع هو الوصف والحكم المطلق
فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلق احترازا عن الانواع
العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهو بمعنى
اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلق كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من
ذلك الوصف او الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تحقيق
للتصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع اخر و
جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة
والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل بدون اختيار على ما يشمل

المجنون وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشي من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات
فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص او اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع
من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم
كعدم دخول شيء في الجوف لعدم فساد الصوم او علية ذلك النوع من الجنس الوصفي لجنس ذلك الحكم كما
في سقوط الزكوة عمن لا يعقل فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية
وهو جنس لسقوط الزكوة او علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكوة عن الصبي لتاثير العجز
بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سياتي من ان
السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد هنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست
كذلك بل عرفت انه ليس بملايم فضلا عن المؤثر **قوله** وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء في ان اقسام
المفرد اربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس
وكذا في جانب الحكم ويلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي او رباعي اما
الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي فذلك
اما ان يكون باعتبار النوع في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي
فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلثة الباقية يصير اثني عشر
حاصلة من ضرب الاربعة في الثلثة فسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما
ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس مع اعتبار
الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس مع اعتبار النوع
في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلنا اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه
لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع
فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت
المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا
فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسها الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء
في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا كالحد ثم الملك
السكر مظنة للقذف وفيها المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في وجوب الزاجر و
المركب من الثلثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو
العجز بحسب المحل عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا اقامة لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب طهور في بعض الاحوال بحسب نشفه النجاسات وايضا عدم

وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الوقت لا يؤثر
في النوع اي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كما في التيمم اذا لم يجد الا ما يحتاج اليه
الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهنا
تاثير الجنس في الجنس في النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع
العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة
القربان فهنا تاثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان ولجنسه وهو
الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلوة فهنا تاثير النوع في النوع
وايضا علة للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها ولجنسه وهو خروج من
السببين تاثير في حرمة الصلوة لكن ليس له تاثير في الجنس وهو حرمة القراءة واما المركب من الاثنين
فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كطهارة سؤر الفارة فان الطواف علة للطهارة
لقوله عليه السلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسته يشق الاحتراز عنه علة للطهارة
كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كافطار المريض فانه مؤثر في الجنس
وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار بسبب المرض بعد المركب من اعتبار النوع مع الجنس في الجنس كولاية
النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في ثبوت الولاية ثم من حيث انه
عجز ذاتي بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح لحاجة بخلاف الصغير فانه من حيث انه صغير لا يوجب
هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم
العقل مؤثر في ثبوت الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى ابقاء النفس والمركب في اعتبار
الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين
كما في اليد وهو الة للتطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس
كما عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة لا للاحتياج الى
النية ثم ان العجز بحسب الحكم المحل في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكر المص **قوله** ولا شك ان المركب
من اربعة اقوى من الجميع يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التاثير والتاثير بحسب اعتبار الشرع فكلما
كثر الاعتبار قوي الاثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من اجزاء اقل
وان تجزيه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لانه بمنزلة النص حتى يكاد يقربه منكروا
القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب في غيره لا يكون اقوى منه **قوله** وقد سمى البعض ذكر في بعض اصول الشافعية
ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات
مؤثر في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملايم هو الاقسام الثلثة الباقية **قوله** ثم
لا يخلو الحكم بعد التعدية لا يخلو من ان يكون نص او ان يشهد الاصل او لا يكون في الكلام حذف والمراد شهادة الاصل ان الحكم

المعلل اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له
اصل او لا يكون لما ذكر من ان كلا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة
الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل فهو
العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد
يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه
او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه
وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل
واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق ولكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون
استدلالا بعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا
وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة الاصح عندي
انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغني عن ذكره
لوضوحه وقد لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا
ما ذهب البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر
يصح ان يحمل قوله لا يخلو من ان يكون باصل معين على ظاهره **قوله** واذا وجب شهادة الاصل بدون
التاثير يعني ان شهادة الاصل قد يوجد بدون كل من الانواع الاربعة للتاثير فحينئذ يسمى الوصف غريبا
لعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التاثير والمراد انه لا يقبل لم يكن
فان قلت الملايم يجب له يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملايما قلت
احد الانواع هو اعتبار الجنس القريب على الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملايم هو الجنس
البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون ملايما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف
احدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمى اول الاربعة غريبا والثلثة الباقية
ملايمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتبار
ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملايما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص في اثناء
كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التاثير بانها قد يوجد بدون الاولين يعني اعتبار النوع في
او النوع لكونه اعم منهما من وجه فيوجد بدون التاثير في الجملة لا اعتبار في الانواع الاربعة و ما
يتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع
فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار انه يوجد في الاخرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون
التاثير **قوله** وانما اعتبر التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان القياس امر شرعي فلا بد
فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل
المؤثرة واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان لا يكون له اصل في الشرع واما

لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب
على ما فسر تم التأثير فممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه اخر من مسالك العلة كيف
وقد جوز تم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثاني بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على
علل معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة المنقولة
قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير
في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا
بالمعنى الذي ذكره المص او لا وح يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم في هذا المقام ومن تقريرهم
التأثير في الامثلة المذكورة في جعله عليه السلام انها من الطوافين بجنس الطوف وهو الضرورة تأثير في الشرع في التخفيف
واثبات الطهارة ودفع النجاسة كمن اكل الميتة في المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا
لما كانت الهرة من الطوافين لم يكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج
كما في حل الميتة وكذا انفجار الدم في قوله عليه الصلوة والسلام انها دم عرق انفجر لانفجار الدم وصول الى
موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة اثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه
مرضا لازما مؤثر في التخفيف اما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا
واما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم بنت عادة راتبة في بنات آدم خلقها الله تعالى في ارحامهن وانفجار
دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا في الحرج الموجب لاسقاط الصلوة والصوم واما في كونه مرضا فلانه
يكثر وسعها امساكه ورده فيكون للتأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة
وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم يفرغ للصلوة
قطعا وفي قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لعدم قضاء الشهوة اثر في عدم انتقاض
الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج
وليست في معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال ففي المسألة المذكورة ليس
التأثير بمعنى اعتبار النوع او الجنس القريب **قوله** وغيرها اي وكغير المذكورات من اقيسة النبي عليه السلام
واقيسة الصحابة كما قال النبي في تحريم الصدقة على بني هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت
شاربه كذا اورده فخر الاسلام وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة
للاوزار والاثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل لحفظ عن معالي الامور
فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة
في الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل يشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت
بطريق الجزئية فقال علي كرم الله وجهه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة انبتت غصنا ثم تفرع على
الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين والحق بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل
واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين

والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن
ثابت رضي الله عنه مثل الجد مع الاخ كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين
كمثل نهرين يتشعبان من واد فالقرب بين النهرين المتشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي والجدول
بواسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله عنه لا يتقي الله تعالى زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا
اعتبر لهم طرفي القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الاخر وهو الجزئية في القرب **قوله** وعلى هذا الاصل
وهو اعتبار التأثير جعلنا في اقيستنا في المسائل المختلف فيها فعللنا بالعلل المؤثرة فان المسح اثر في
التخفيف فانه ايسر من الغسل وبناء وجه الفرض لا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات بخلاف
الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية
تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فناسب التكرار المحصل لليقين او لظن قريب منه وكذا
الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم يشرع الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه
عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم الفرض في رمضان
مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان اصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها
انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة بحيث لا يزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف العرضية فانه لا يعقل
تأثيرها في ايجاب التعيين **قوله** وبعض العلماء قد اشتهر بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر
والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها
ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى
هذه الاوصاف ويصدق لانه عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان
الاصل عدم الغير وح للمعترض ان يبين وصفا اخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت
الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف فيكفي في ذلك ايضا
الظن وذلك بوجوه ١ وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه ٢
كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم
المبحوث كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق ٣ عدم ظهور المناسبة ويكفي للمستدل ان
يقول بحثت فلم اجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل
اخبر عما لا طريق الى معرفته الا بخبره وح للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل
انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص
بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا
كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب
في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في باب الحصر اثبات عدم
الغير بنص او اجماع لحصول الظن بدونه ذلك على ما بينا واما على ما ذكره فيكون هذا من المسالك

القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجحا لهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة
هي المناسبة وهي المسماة بتخريج المناط اي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما له الى التقسيم بانه لابد
للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت
علته وذكر الامام الغزالي ان الظن والاجتهاد في مناط الحكم اي علته اما ان يكون في تحقيقه او تنقيحه
او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع
او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاجتهاد به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع واما تنقيح المناط
فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما في
قصة الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص او من الاعراب او غير ذلك حتى تعين وطي
المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع قد اقر به منكروا القياس فهو دون الاول واما
تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص والاجماع عليه كالنظر في اثبات كون السكر
علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس **قوله** وبالدوران فانه
احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه ان ترتبه عليه وجودا ويسمى الطرد وبعضهم وجودا
وعدما ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر محرم اذا كان مسكرا ويزول حرمته اذا زال
اسكاره بصيرورته خلا وشرط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم
له اي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة
تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا ويزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين
ودار الحكم مع الوصف فلا شبهة في علية الاسم فتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص **قوله**
جعل هذا الحكم حكم النص مجازا جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة
اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون للنص موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناوله
اصلا مثلا اذا قمتم الى الصلوة في قوله تعالى لا يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون
عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم
الوجوب المستند الى النص من مطلق عدم الوجوب **قوله** فانه يحل القضا وهو غضبان يعني ان النص
قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب
ايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بجوع او عطش مع عدم حكمه الذي هو الحرمة
القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة او الاباحة الاصلية او النصوص المطلقة
في القضاء فجعل من حكم النص المذكور مجازا **قوله** والوجود عند الوجود كان الاحسن ان يقول الوجود
عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز ان يكون ذلك بطريق الاتفاق او لازم
متعاكسين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمالات
وهذه لعلها اكثرية وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معيته كما في المتضايفين

او متأخر كما في المعلول او غيرها كما في شرطا المساوي والعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية
كما اذا دعي انسان باسم يغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر من ذلك من بعد اخرى علم بالضرورة
انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك
الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع
اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن
غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع
التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك
حتى كاد يجري مجرى المثل ان دوران الشيء مع الشيء اية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية
لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة
او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح باب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لها ايضا
زيادة تنبيه على نفي المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه
ليس بملزوم للعلية كذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجب الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع او
عدم تمامها حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته لعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة
والنوم وغير ذلك وقد يقال الحاصل من هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل
على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا
لحال الموافقة بحال المخالفة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى ابطال الكلام
الثالث وذلك انهما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة
بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على
ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نسلم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين
مع عدم حكمه اما في الاية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث ولم لا يلزم ذلك لو لم
يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما
انه اشترط الحدث في وجود البدل وهو التيمم بقوله او جاء احد منكم من الغائط اشتراطه في وجوب الاصل
وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بانه يجب في حال لا يجب فيها الاصل
وبالجملة لما ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي ايضا مرتب
على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة
فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم او اذا اردتم القيام الى الصلوة
محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر
الحدث بطريق دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر والاقتضاء دلالة النص عليه
اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او من قبيل المشاكلة او التعليل او باعتبار انه العلم من المضجع للكل

على الموهوم كدلالة لا عبارة وهذا السبب فاذ قيل لتبدل حكم الاصل وكانت قضية الترتيب ان يصرح
بالحدث في وجوب الوضوء فيكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين ١ ان الماء
مطهر بنفسه فالايجاب استعمال المحل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال
التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح فيه بالحدث ٢ ان في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء
اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم
بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب
عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في
الغسل لانه ليس لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره الفقهاء
في تراكيبهم من الوقوف لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ المعنيان المختلفان
فان قلت مبنى هذا البحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة
لا الحدث قلت هو مبني على التقدير اي لو سلم ان العلة هي الحدث وهي لم يثبت بالتردد ان على ما ذكرتم
وما ذي الحديث فلانا لا نم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك
لو وجد الغضب بمعنى شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صفة مبالغة بمعنى الممتلى غضبا
على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان ومن هذا يحصل المقصود وهو منع
قيام النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه يعرض في الشرح لحال العدم
ايضا زيادة لتحقيق المقصود يعني لا نم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم
الغضب وانما يكون كذلك لو تحققت شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع **قوله فصل** لا يجوز
التعليل لاثبات العلة الخ ذكر فخر الاسلام ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي
فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل اخر فيكون التعليل والقياس واحدا
وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس
والحاصل في التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله اربعة ١ اثبات السبب او وصفه ٢
اثبات الشرط او وصفه ٣ اثبات الحكم او وصفه ٤ تعدية حكم مشروع معلوم بصفته
الى محل اخر عما لم فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سببه او صفته لانه
اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات حكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال
لحكم الشرعي ونسخ له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي
فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل اخر
سواء كان الحكم اثبات سببه او شرط او وصفهما او اثبات حكم اخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار
الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط والحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم الشرع
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز بالاتفاق

واختلفوا

واختلفوا في التعليل لاثبات العلة او الشرط والحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم الشرع
مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود في الشرع ثابت بالنص والاجماع جائز بالاتفاق
واختلفوا في التعليل لاثبات السببية والشرطية بطريق التعدية من اصل ثابت في الشرع يعني انه
اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء اخر علة او شرطا
لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب
الحد قياسا على الزنى ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا على التيمم وابى علماؤنا
احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها تجوز ان يثبت بالتعليل
ان وجد لها اصل في الشرع ويمتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس
حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب والشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم بالرأي والاجتهاد
فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم
دون السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت فمسلم والجميع
سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم والاحتجاج الفريقين
مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور في كتبهم **قوله**
وقلنا الجنس ربما توهم وروده الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية
الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد
فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة في الاول ودلالة في الاخيرين على ما سبق في
بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب و
لا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبني على
ان القياس لا يجري في الحدود والكفارات لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام
انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع وههنا الوقاع اصل للاكل
والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا الاشكال على اثبات السبب
بالتعليل فيما لا يوجد له اصل وانما وقع ذلك للمصنف من اصول ابن الحاجب وذلك لانه اختار انه لا
يصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لا نثبت سببية القتل بالمثقل
قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف
او بغيره فالسبب واحد لا غير واما مسئلة حرمة الربوا بالجنس فاورده فخر الاسلام مثلا لا اشكالا
فقال اما تفسير القسم الاول اي بيان اثبات الموجب مثل قولهم في الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا
خلاف وقع في الموجب للحكم فلا يصح اثباته ولا نفيه بالرأي اذ لا نجد اصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام
فيه بالنص عبارة او اشارة او دلالة او اقتضاء وذلك انه ثبت بالاجماع حرمة الفضل الخالي عن
العوض وقد بينا ان العلة هي القدر مع الجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يستوي فيه شبهة بحقيقته لما روي

انه عليه السلام نهى عن الربوا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة
باعتبار تساويهما في رأي المتبايعين ووجدنا في النسيئة شبهة الفضل وهي الحلول اذ النقد خير من
النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه يثبت بصنع العبد فاعتبرنا في بيع الحنطة المقلية
بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من حيث الجودة فانه يثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا
لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس لكن الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة
فاثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فاثبتت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس
لحرمة حقيقة الفضل **قوله** والحق في مسئلة اثبات العلة ان يثبت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل
ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما وكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر او الملائم فهو علة لذلك الحكم
ولا يكون هذا من باب اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين و
ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة ولما تعذر تعرف المحل مثلا اذا اثبتنا ان الوقاع علة
لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد اثبتنا ان العلة هي هتك الحرمة وهو
موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله
ذلك المعنى بل وجد بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى
المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تاثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو
المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التاثير
او الملائمة **قوله فصل في الاستحسان** وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد
على المدافعين ومنشاهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة
فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو احد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من
استحسن فقد شرع يريدون ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع اذ لذلك الحكم حيث
لم يأخذ من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه
اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقال النبي عليه السلام ما رآه
المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء
من يد السقا ونحو ذلك وعن الشافعي انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة
للمكاتب بنجوم الكتابة واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه
وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل
العدول الى خلاف الظن لدليل اقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل اقوى منه فيرجع
الى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه هو
اقوى يدخل فيه التخصيص والنسخ وقال ابو الحسن البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص

وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قلنا لو تركنا الاستحسان بالقياس واورد على هذه
التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه انما يكون ما
معنى آخر الى القياس يصير اقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على
ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق
كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه
وبعد ما استقر الاراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا وقع في
مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حكم لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير
تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصوليين على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على الجلي
تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة
القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف
يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع **قوله** وذكروا انه يسمى
الصحيح المتقارب الاثر والضعيف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من
الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي
خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان
ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان
ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح
قوله فالاول يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع
البهائم كالفهد والذئب نجاسة لطهارة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع
البهائم نجس لا يطهر بالزكوة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرر والاحتباث والاحترام
اية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل
وهو نجس كاللحم والشحم اشبه بخنثى مات فيه فان يجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين
بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا
الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا
ضعيف الاثر يقابل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي
الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانه يشرب بالمنقار على سبيل الاخذ والابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه
جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي والمأكول لانعدام العلة
الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز
عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة **قوله** والثاني لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير
المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشتبه على المصحح جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم

استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرا لما بينهما من
المناسبة اعني اشتمالهما على التعظيم والتخشع جاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا
جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بها السجدة الصلوتية
لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره
وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور
بغيره قياسا على اركان الصلوة اظهر واجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام
اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة
في الصلوة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير
عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل
بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلتزم
بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع مخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة
ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المأمور به هو السجود
وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن سجدة الصلوة مع قرب المناسبة
بينهما لكونهما من اركان الصلوة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجود
مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر
هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا
بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت
الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف
السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا **قوله**
وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد
اما بالاعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا
او بالعكس ففي الرابع يرجح القياس قطعا وفي الثلثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان واما ترجيح
القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما و
تسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا
سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما بالاعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح
الظاهر والباطن او فاسدهما او صحيح الظاهر وفاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس
جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها
حاصلة من ضرب الاقسام للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن
يرجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مرجوحا بالنسبة الى الكل فتجيء

ثمانية اوجه حاصلة من ضرب اقسام الاستحسان في اخريي القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليهما
ظاهرا وباطنا والثاني مرجوح مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخريي
القياس في الاخريين من الاستحسان الاول ان يعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن القياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني و
والثالث ان يعارض الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر القياس كذلك وتسمى اتفاق القياس والاستحسان
في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان
في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى الظاهر امتناع التعارض بين
واستحسان يتفقان في قوة الاثر وصحة الباطن سواء كان مع اتفاق في صحة الظاهر او بدونه وبعد
الدليل خرج بهذا الحكم وقد علم من السابق ومن سوق الكلام بالآخرة تقوله اذ لكان الاستحسان على صفة
القياس على خلاف لان الصفة مقيدة بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس صحيح الظاهر
او فاسد الظاهر والباطن والظاهر فقط الاستحسان كذلك **قوله** بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم **قوله** وما ذكروا هذا كالتعليل الجزوي لان تداخل الاقسام مروي
فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار آخر
اسم او فعل او حرف وباعتبار آخر معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف
والفساد ولصحة وكذا بالقوة والصحة لكان لصحة التقسيم مستند كما **قوله** والمستحسن الخ قد يسبق ان الاستحسان
دليل يقابل القياس الجلي سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن
الخفي والمستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة اخرى لانه من شأن القياس التعدية
والثاني لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس
ان يكون على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس
جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف اي وجوب اليمين على كل من البائع والمشتري اما
قبل قبض المبيع فبالقياس الخفي وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر
وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض
المبيع فبالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف
قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث
يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار
ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ
وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك
السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة
ما روي من قوله عليه السلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا مروي ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لان التراد

فظاهر وان اريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط
التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي وقلت
المتعدي بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان
اليمين من الجانبين لما كانت الاستحسان الذي هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي
هو سائر التصرفات غير المنكر من الكيفية وهو ان يتوجه على المتنازعين في قضية ولمن **قوله** والكل ليس
ليس من تخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل
به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما
قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة
سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهنا
معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء

قوله فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات
اي الجواب عنها والمذكور هنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة
والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه وبذكر فيه اربعة طرق الاول الدفع بالوصف
وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة
علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض
وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع وكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكان
ظهور الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال **قوله** فنوقض بالعليل يعني لو كان الخارج النجس
الخارج من بدن الانسان حدثا لكان العليل الذي لم يسل من بدن الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بان الاثر
انه خارج فان الخروج هو الانتقال عن مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان
لظهور النجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور العليل الا بالخروج **قوله**
وهو اي المعنى الذي لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا
غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن
فيه التثليث لانه انما شرع لتأكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير
فيه معقول لانه ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه افضل وفي التثليث توكيد لذلك وينبغي هنا
الكلام على ان يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعتبر **قوله** فاجاب الاول من
بالمانع هو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي الملك النظر له وعدم قابليته للمملوكية بعد انه خروج دم الاستحاضة
حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه بعد

الحدث بخروج الوقت ايس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب بسبب هلاك المغصوب عند المدبر كما في البيع
حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت
المدبر لمانع ورد فخر الاسلام هذا بن المثالين على هذا الوجه ايتا بمصطلح التقويم وقال في شرحه انه هنا في
لا يسلم من القول بتخصيص العلة **قوله** الظاهر حاصل هذا التقرير انه الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف
والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم
فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلائم
وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة
حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لان الاتلاف وجب الضمان عليه
كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم
الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب
بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم
المنافاة متحقق على ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع
مع وجود احدهما انتفاء الاخر بسبب من الاسباب واعترض بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى
يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافات وعدم سقوط العصمة
فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير ان يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل
الفرض والتقدير **قوله** فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة
وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة للضرورة وتوجه الخطاب باداء الصلوة
فكذا هنا اي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عفوا لاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا
راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي لزوم ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يتجه دفعه
الا بمنع احدهما **قوله** ثم اعلم انه ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت
الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة حينئذ وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما ان يوجد في صورة النقض
مانع من ثبوت الحكم والا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير
مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك
بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى
التأثير مقتصرا على المحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة او شرطها فلا يكون انتفاء
الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام
وتبعه المصنف تحاميا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين
لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين

الى وجود المانع وهذا انواع قبل الجرح واحتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة
اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع
كونهما من الادلة الشرعية ودفع التدليل المتعارضين ويتراءان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد
والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني في القياس الجلي
شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث
ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في هذه العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت الحكم فالحمل على بيان المانع
فيجب حمله لانه بيان لعدم المحملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب
الملطخ بالطلق المحلول **قوله** ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي خمسة لكنهم لما اختلفوا
في تعداد الموانع اوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها ولذلك يكون من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة
وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع
عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والحصر في اقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقويم اربعة لانه
ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء وهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما
في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا اعتبار في العلة بالدوام
بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث في المعقول هو العلة وهو الحكم الشرعي وقد اضاف اليها الحسيني زيادة
التوضيح وفي كون اندمال الجرح بصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل
فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو غير لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح
على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمي فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة ولما بقاء الجرح
وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل البرء ولعدم المقاومة الا الذبال
ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل فكان مانعا من لزوم
الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجرح والجرح
للجراحة سبب للالم وهو زهوق الروح **قوله** ولنا ان التخصيص جاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص
بين الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى الفرع اعني العلل لان التخصيص ملزوم
للمجاز والمجاز من خواص اللفظ وخصوصية اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه والا لزم وجود الملزوم بدون
اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ
كذلك ومعنى تعديته الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ
ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ
ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني فان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك
للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما
ان القياس لم يوجد فيه الوصف فليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه

دليل

دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما
ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد
فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع وكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون
علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله ومعنى
هذا التقييد واجب الخ وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم
للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما
يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شرط للعلة او شطر لها فعند وجود المانع
يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية تسوغ
استلزمت الحكم ام لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع
وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العلم بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص
قوله وصفها اي عدم العلة قد يكون بزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف
فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المطلق بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن
علة فالمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط وعوض لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له اصلا و
المطلق الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف وهو
من جملة اركان العلة وشرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئها وشرطها كالخارج النجس فانه مع عدم الجرح علة
لانتقاض الوضوء فعند وجود الجرح لا يكون علة كما في المستحاضة **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة
فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في
كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه اي من دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد
الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة
والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل
المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى
عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاب
وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد
من هذه الاسباب **قوله** ومنها الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في
الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند
كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب التعليل اذ السائل جاهل
مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء بالجزم وقف موقف المدعي وهذا بخلاف المعارضة فانها
انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير معللا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي

يقصدونه عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعترض ان ادعى كون
الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد
لان غاية الفارق ان المعترض ثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك
الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون بمجرد الفرق
بل ببيان وجود عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم
يجب القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطاء لا يوجب الخلل الا من حيث الحال خلفا عنه فلعل ايجاب
المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص واخذ الدية لا يكون مما تدل الا انه بطريق الزاجر
دون الخلفية اذ الحاصل لا يزاحم وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطاء ايجاب خلفية
المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب فراجعه **قوله** ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل
اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون
الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون
الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق اوصاف العلة من التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع
كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة او صالح للعلية وهذا ممانعة في نفس الحجة
ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل والفرع ولا نسلم تحقق شرائط التعليل او تحقق اوصاف العلة واحكامها
في قبول الممانعة في نفس الحجة خفاء لان القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل بلا تكلف لاثبات ما لم يدعه
واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى تمسك كل طارد بما يشبه ذلك الى اللعب فيصير القياس
ضايعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مايع لا يزيل النجس كالماء فلهذا احتاج المصنف الى بيان
الممانعة في نفس الحجة الجلية بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم
ولاحتمال ان لا يكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره
كما قيل عبد فلا يتعلق به الحج كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل في المكاتب كونه عبدا بل انه
المستحق لانه السيد او الوارث وقد ذكرت في ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في
نفس الحجة هي اساس المناظرة لعموم وروده على القياس اذ قلما يكون العلة قطعية وعند طلب الدليل
يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وكل منها ابحاث فيطول القيل والقال وتكثر
الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة
الحجة ولا يخفى انه يصح الممانعة بعد ظهور تاثيرها لجواز ان يثبت بالنص او الاجماع تاثير الوصف بحسب
اعتبار نوعه او جنسه في نوع الحكم او جنسه ويكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على
الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التاثير ولذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة
بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض و
فساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب ببيان انه ليس كذلك **قوله** واعلم ان المعترض

تنبيه على انه يرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات
مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته
ليصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض ليفيد شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما
فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم
سلامته يكون بنفس شهادته في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين
لا يتعلق بغرض من الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب
من قبيل المعارضة وما ذكره المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في
المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة
الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة
لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا
يكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي تمام
الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قابل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام
دليل المستدل بظاهر لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال
فالحاصل ان قدح المعترض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل وفي المدلول والاول اما ان يكون
بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى
مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم
عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان
يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان
يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من الحاكم والسائل عما
كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل
ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو مكابرة
لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض
الحكم المط وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني
معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل
المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض
الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان
في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم
من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان
نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند

تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم
دليل المعارض وان كان على نقيض الحكم بعينه فعلى تقدير كان عليا يستلزمه فيحتمل انما ان يكون بدليل آخر
وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما و
المعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا او المعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا
فمعارضة خالصة وهي قد يكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد يكون لاثبات علية علة اخرى اما
قاصرة او متعدية الى مجمع عليه و مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردودة واغلبها مذكورة في الكتاب فان قلت
بعد ما ظهر تاثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض
الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التاثير ولا تاثير ويتعاون بعض الى المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب وليس
بذلك فالمنافاة انما هي بين التاثير في نفس الامر وقيام المعارضة على القطع ولا قطع بذلك وهكذا حكم
فساد الوضع وتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التاثير مما لا جهة له **قوله** وان كان بزيادة شيء عليه يعني
زيادة شيء تفيد تقرير وتفسير الا تبديل او تغيير ليكون قلبا وهو ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب
سمي بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ من عكست
الشيء رددته الى عدائه على طريقته الاولى وقيل رد اول الشيء الى عجزه وآخره الى اوله فنظير العكس ما اذا
قال الشافعي صلوة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان
المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك
اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب
صلوة النفل بالشروع وهو نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع **قوله** اعلم ان كل عبادة
الخ يعني ادعى المعلل ان كل عبادة يجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها عكس النقيض
ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا يجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد
علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم
الوجوب بالنذر كما هو في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين
لا ينفصل احدهما عن الاخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وكذا الشارع عزم على الاتيان فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه لقوله تعالى
ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع فهذا الحكم اعني في عدم وجوب
صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود
وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان يقال تعريضا الا ان هنا معارضة فيها معنى المناقضة
لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب
بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر **قوله** والاول يعني اثبات القلب اقوى من العكس لرجوع الكلام المعترض

بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض في القلب فانه
لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود و
العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل
في الفرع ولم يراع هنا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو
بطريق شمول العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق
شمول الوجود اعني وجوب الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلذا قال هذا تقرير كلام المص وفيه بعض المخالفة
لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب فخذه ثم قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب وهو نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة
والعلة معلولا من قلبت الشيء ظهرا لبطن واما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في
مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما ان يرد الشيء على سننه الاول وهو يصلح للترجيح
الحسن لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة بحيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر
يلزم بالشرع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلتزم بالنذر لا يلتزم بالشروع وثانيهما ان يرد الشيء
على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان
كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء
بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا للدعوى ولذلك
لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل
واما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع اثنان في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد
الانواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل
فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وهذا احد وجهي القلب واورده تارة في المعارضة
التي فيها مناقضة نظرا الى الزيادة تقريره فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض حكمه
فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل
بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس **قوله** وهذا اقوى الوجوه لدلالته
صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه **قوله** وكقولنا في صغيرة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض الحكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج
الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرها من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتي لها
اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال
الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يتوهم من ظاهر العبارة والاول
معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل لم يثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في
نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته

يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجه صحة **قوله** وهو اي كون الاول صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش يوجب حقيقة النسب والفاسد شبهة وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته ومع هذا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لانه تولد من مائه **قوله** وهي يكون ايضا من قلب الادلة اذا جعلنا علاة اسفله لان العلة اصل وهو على والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض دليلا على نفي عليته ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممنوع السند على ما صرح به عبارة المصنف نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له ولا يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان التعليل فلزم بطلان الحكم المترتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى **قوله** والمخلص لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بانه لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال لهذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا المخلص مختص بالاخلاف لانه محمول وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في الثيب والشروع كالولاية في النفس والمال وبخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فانه قد تحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا ياكله الصدقة بخلاف النفس فانها يتاخر الى ما بعد البلوغ لجيبابة وقد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا **قوله** فان كانت قاصرة لا يقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصلح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثبات انه اصل آخر وبذا يندفع ما ذكر في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في عليته وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تاثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا ومع ذلك يجوز ان يكون ما ادعى عليته وصفا آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا **قوله** وان تعدى الى الشيء الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الحمص مكيل فيكون ربويا بجنسه فيحرم متفاضلا

كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم المعلل علية وصف المعترض ايضا فلا يتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربوا هو الكيل والوزن لم يلتزم ان الاقتيات والادخار ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاء ثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصلح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تاثير صحة احدهما في فساد الآخر لا ينافي فسادهما عند صحة الآخر لا بمعنى ان كلا منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا الا انا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق ظن العلية لما مر من الاتفاق على ان العلة احدهما والاولوية بدون الترجيح

قوله فصل في الاعتراضات التي ترد على القياس الطردي لا المؤثر

لا يخفى ان مجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط او وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود بيان انحصار كل من القبيلين بنوع من الاعتراض فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها اظهر واسهل نعم كلام المصنف يوهم اختصاص القول بالموجب بالطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وانه تحقيق بانه حاصل القول بالموجب تعيين دعوى المعترض انه نصب المعلل الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية **قوله** وهو اي القول بموجب العلة التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم او بتعينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة الثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم كما اذا قال في الشرقة لتفاوت الحر لا عماد

ابلحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم لا ان استيفاء الحل بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان الثاني ان

سكت المعترض عن بعض المقدمات المشهورة فان المستدل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب النزاع في المقدمة المطوية

وقع ايهم المقدمة المطوية على انها ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعترض فيصير قلبا كما في مسئلة غسل المرفق فان

المعترض يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد

انها غاية للاسقاط فلا يدخل في الاسقاط فيبقى داخلا في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لنقيض منعها ثم لا يخفى ان

هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا ان يكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تختص بالقياس بل تعم الادلة

فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعترض انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم خلافه

قلت المعتبر في القول بالموجب التزام ما لم يلزمه المعترض عليه ومن حيث انه معترض وههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق في

تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة

او نحوها لكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب **قوله** فاستيعابه تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين في

الاستيعاب ضم ثلثة الامثال له فيما في محل الفرض بالربع واكثر له فيما في الربع ولاتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث

بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في الركن انما يدل على سببية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما في القراءة

والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في محل غير الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الراس

غير متعين بموضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والكل مستوعب

قوله على ان التكرار فيما يصير غسلا زيادة توضيح وتحقيق يكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس اعتراضا

آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام **قوله** الثالث الممانعة وهي منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت

الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما يكون لاثبات

الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان

ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرائط القياس امكان الحكم في الفرع واما منع ثبوت

الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة

مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال الكفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل

كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة واما في حد

الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل

صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة

لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم

كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة او في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم

تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر

وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت

الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على احد التقادير **قوله**

وان ادعيتها الى ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة وانه فلا اثر ثبوت الحكم في بيع الصبرة مجازفة فانها اذا كانت

ولم يفصل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد بمطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه

اجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة و

هو غير ممكن في الفرع **قوله** الثالث فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه وهو يبطل العلة

بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتعيين الكلام

بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عنه ويردها بان تغيير الكلام نوع تفسير وتغيير كما يقال الوضوء

طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينتقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير حكمي فلا يرد النقض

بتطهير الخبث فالمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة انساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة و

الا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق **قوله** ولا ابقاء النكاح

عطف على قوله لا يجاب الفرقة وعدل عن الباء الى اللام حيث لم يقل بارتداد احدهما الظهور ان الشافعي

لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة

وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي جعل الردة

علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وان جعل بانه لا تعليل فيه الحقيقيا وضع تعليل

النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولابقاء الشيء مع المنافي لكان اسند لا

براسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بغرض المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على

العلة نقيض ما يقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج

بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما في الصلوة

وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد

الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما يقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل

احد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس

على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما

يذكر وصف يشعر بالتغليظ في ترتيب التخفيف وبالعكس والخفاء فان المثالين المذكورين من النوع الاول

قوله المطعوم شيء نفيس خطير اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك

ان الخطر بمعنى كثرة الاحتياج اليه اولى في التوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول

الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي ترتيب اشتراط التماثل في بيع المطعوم على كونه خطيرا

فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير **قوله** الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن

الشافعي في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان ذا

بينا ان مراده ما كان الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح المص ونوقض بتطهير البدن

او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المناقضة بان يقال المراد طهارتان

خطر المطعوم نسخه

تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضي نجاسة تزال
ولهذا لا تنجس الملاقي لها وانما اجابها امر معقول غير الشارع مع انها الصحيحة للصلوة عند عدم العذر وحكم بان
الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس الحسي ولو
توضأ ولم ينو فيقول المعترض انه ادعيتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فنمنع كون
والماء مطهر بطبعه كما تقرر وقد خلق الله للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت
او حكمية نوى او لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالتعبد والنية وان اردتم
ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة النجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة
له كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في الماء الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما
كان لهم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر
ومن استحقاق الثواب به لقوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية
تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اردتم كل
وضوء قربة فممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الجنابة وان اردتم البعض
فلا نزاع ولا نحتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو
قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد بها اهلا للقيام بين يدي الرب فان قيل هو مامور به
وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الاتيان من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردتم الدخول
على الامير فتاهبوا معناه تاهبوا له فيكون معنى الاية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا لله قلت لا كلام
في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود
وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير
مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفي الاسرار ان
كثيرا من مشايخنا يظنون ان المامور به من الوضوء يتادى بغير نية وذا غلط فان المامور به عبادة
والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم يكن مقصودة تسقط لحصول المقصود بدون العبادة
كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحضور في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية
في مسح الراس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق
الجزء بالكل والقليل بالكثير الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء
عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المنزل من القوة
لكونه مطهرا بالطبع وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص
الراس لذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب انه تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء
عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة مع مسح الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء
الاربعة على طريق التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم

الشرع فان ازالها والتطهير عنها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج
عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية
كالتيمم اجيب بانا لا نم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فانه دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء
في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها
طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس وشفقة
لسهولة الغسل امر معقول للشاهد معقول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض
فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض **قوله** واعلم انه يمكن التوفيق
الى حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال
على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير وصف محل الغسل
وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وقد ذكر صاحب الهداية واما تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة
معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما
على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما صح قياسها
عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو
ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس البدن والوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته
ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم
انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا تنافي بين عدم استقلال
العقل بدرك الشيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه في الاول
ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك
او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة لخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير
السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة
الماء وهذا لا يوجب في الحدث لانه امر معنوي لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من النجاسة
الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي
جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول لانه ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة
حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المزيلات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى سائر المائعات
بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها
بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث
هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول

التطهير هو الحكم لا العلة فقط الحدث انه كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا لا يلزم صحة قياس

المايعات الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في ساير المايعات ام لا على انه لو لم

يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولا فلان ما ذكر في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما

اورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قولهم ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية

كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما يخفى النص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة

الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص

الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما الغير المنصوص اي لانه ثابت بالنص الغير المعقول هو تغير

المحل من الطهارة الى النجاسة هو المقصود وهو ولا خفاء في ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى

الحكم المنصوص عليه وانه لا يبقى في هذا المقام ذكر استقلال بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية على ان خروج

النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير

معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون انتقاض اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول

على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تاثير خروج

النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف

جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السمع والبصر

وانما لم يجب غسله بعلاقة الخبث والحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السراية الى جميع البدن مبني على حكم الشرع

بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حتى يحكم الشارع بذلك والى هذا

اشار المص بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة

بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان

الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق ساير المايعات بالماء لم يرد عليه

شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة

بعد ما بقي النقض في السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية

حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردي في باب الربوا فان في ضمن الحكم المعقول

الذي هو حرمة البيع عند التفاضل والجهة عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين و ذلك

بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا

للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المص حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل عن الطهارة الى النجاسة غير معقول

وان تطهيرها بغسل الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي

جواز القياس لانا نقول حينئذ ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية او الاستغناء عنها

هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا او معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا بمعنى ان

لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول انه

الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك **قوله** وفي هذا الفصل اي

فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكورة في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص مخافة التطويل على الزيادة

على المقصود لا لغاية ما فان معظم الاصولي لتحقيق فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال او مثالين

قوله فصل في انتقال القايس في قياسه من كلام الى اخر الكلام المنتقل اليه ان كان

في غير علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط

او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكم اذ لو كان

لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم

القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون

اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون

في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المعتبرة في المناظرة

اربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث

الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم

القياس بان يثبت بعلة القياس **قوله** يعد انقطاعا في عرف النظار اشارة الى ان تقدم من مصطلحات اهل

المناظرة وادابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات

حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع حتى في الحقوق

وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة باشتغال المعلل

من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب لعا لانا نقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال

لان المقصود ظهور الحق باي دليل كان ولو سلم فمنع المعلل الانتقال من دليل الى دليل اخر لا الى نهاية

نعم لو انتقل من معرض الاستدلال الى الانبساط اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا **قوله**

واما قصة الخليل جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل

وانتقل الى دليل اخر اما اذا صح دليله وكان منع المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على

بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عليه السلام فان معارضة اللعين كانت

باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوة ليس باحياء لان معنا الاحياء اعطاء الحيوة وجعل الجماد

حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة اظهر ليكون نورا على نور واضاءة عقب

اضاءة ومع ذلك لم يجعل اشتغاله خلوا عن تاكيد الاول لانه توضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كانه

المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها

فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه باتيان الشمس من جانب المغرب **قوله فصل**

في الحجج الفاسدة عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض

في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهو عدم التمسك

الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق فاسد عن صاحب الحجة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب
وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي في كل امر نفيا كان
او اثباتا ثبت وجوده بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع
لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اي كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول
العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل
الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه
امر ضروري ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم وبلادهم كما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون
بما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والاخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف
فتمسكوا بوجهين الاول ان الاستصحاب لو كان حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ
واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وببقاء شرعه ابدا والثاني الاجماع
على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع
الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل
الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شرع عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل
بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما
بعد وفاته عليه السلام واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق
في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه السلام
للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع
المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة
الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام
مستند الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على
ما هو قضية الاستصحاب وههنا بحث وهو ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على
الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة
ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث دون الاستمرار
واعترض بانه ان اريد بعدم الدلالة نفي طريق القطع فلا نزاع وان اريد نفي طريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور
في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء
بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع
وبهذا يظهر ان قوله وكذا ما نفى الدليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالنفي
بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والدافع هل هو دليل على البقاء قوله والصلح عن
الانكار مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين

فان قيل هذه حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون صحيحا على الاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى
عليه قوله ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم
الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما
بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب
لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يتصور ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم
انه لا فرق بين التعليل بالنفي وسائر الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها او بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما ما ثبت بنص او اجماع
ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص او الاجماع كما اذا ثبت بين امرين تلازم او تناف فيستدل
بوجود الملزوم على وجود اللازم او بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم او بثبوت احد المتنافيين على انتفاء الآخر
وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها

قوله باب المعارضة والترجيح

لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام
بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود
وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما
في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن
مثل حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الاخير عما اذا كان احدهما اقوى بالذات
كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان تقابل الحجتين اعني ما يقتضيه احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون
الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل امها
وكذا الحل قبل الحيض وعنده والاولى ان يشترط امور اخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في
تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض
فانه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا
الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا في القوة اشارة
الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين
بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء
من الدليلين فالترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا اي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي
الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم اقتران الدليل
الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوي احدهما بما هو غير تابع له لا يكون
رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو
اعطاء زيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت

كفئه فلا بد من قيام التماثل اولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء
ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة
في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم
بها عادة وهذا من قوله عليه الصلوة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر
الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا
يقصد بالوزن عادة للزوم الربوا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان
جعله بمنزلة الجودة اولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف لانه ادل بتحقيق معنى التبعية **قوله**
والعمل بالقوي يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة او لا وعلى الثاني
اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع او لا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة
مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وفي الصورتين
الاخريين انه يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى فيتعارض
الدليلان المتساويان في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين اية واية او لا كالتعارض بين اية
وايتين او سنة وسنتين او قياس وقياسين فان ذلك من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة
الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان
بين ايتين او قرائتين او سنتين قوليين او فعليين او مختلفين او اية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان
علم المتاخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتاخر ناسخا كخبر الواحد المتاخر عن الكتاب او السنة المشهورة فهو ليس من
قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخصيص في الحكم او المحل او الزمان فذاك
والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار
اليه والا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ
لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقديم والتاخير وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل
اخر قطعي من نص او اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياسين وقول الصحابي
بل هما في رتبة واحدة يعمل باحدهما بشرط التحري كما في القياسين وعند من اوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك
بالقياس يجب المصير اليه ولا يترك الى القياس على ما ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم من انه اذا وقع التعارض
بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بينها فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول
الصحابي ومثال المصير الى السنة عند تعارض الايتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قول النبي عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له
قراءة له ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عم صلى صلوة
الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات
واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وهو بنا بحث وهو انه تم جوابا لانه

بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي جانب ايتان او في جانب حديث وفي الاخر حديثان
لا يترك الاية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس لان الترجيح لا يحصل
بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الاية والسنة على ايتين فيما اذا كان الحديث موافقا للاية الواحدة وكذا
ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا الا ان كان باعتبار تقوية الاية بالسنة وتقوية
السنة بالقياس فاذا جاز تقوية الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويته بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط
المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الايتين ووقوع العمل
بالاية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير
بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متاخرا عن السنة والسنة عن الكتاب
فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتاخر والى هذا يشير كلام الامام السرخسي **قوله** لانه انما يتحقق التعارض
اذا اتحد زمان ورودهما ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما
والتكلم بهما على ما يسبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم
بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الان زيد ليس بقائم
في ذلك الزمان تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل
المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى المخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان
المتاخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتعارضين لا يصدران من الشارع الا كذلك **قوله** كما في
سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وابن عباس وتعارض الاخبار
كما روي عن جابر ان النبي عليه السلام كان يتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروي انس
ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب
المتولد من اللحم النجس فاذا ثبت طهارته قياسا على العرق في ظاهر الرواية وثبت نجاسته قياسا على اللبن
في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم
يورث الاشتباه في السؤر لمخالطة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا
كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما
نشأ من اختلاف الاثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين فهو ان الحكم بطهارة الماء
وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضي محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضي
وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون
اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة
امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضي احتيج الى الاول والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس
فيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تفاوت الشك في الطهارة

والنجاسة والطهورية وعدمها بسبب كلام المصنف حيث صرح ولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث فرع عليه لا بل الحرث لوقوع الشك فيه والحرث فظهر انه ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة من وجوب العضو بسوء الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام رحمه في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه حكما اجمع على طهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا شك في حرمة لحمه بجانب الحرمة الا انه لم يجعل الماء لما فيه من الضرورة والبلوى لخالطة الحمار في الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة يدخل المضايق فيكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة في حكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه لا ينضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا **قوله** وهو لما بين ايتين او قراتين يعني فانه ليس كقراتي الجر والنصب في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي المسح للرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر مجرور على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراتين كما في قولهم جحر ضب خرب • وعلفتها تبنا وماء باردا • وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها • بعدي سوافي المور والقطر • فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب • الى آل بسطام بن قيس فخاطب • بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراتين كما في قوله يذهبن في نجد وغورا غائرا • على اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والجواب ان القراتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف لصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا للمسح لكنه لينبه على وجوب الاقتصاد فيه كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدار الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الراس خلو عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع الادلة وموافقة الجماعة وتحصيل الطهارة وخروج عن العهدة بيقين **قوله** والمخلص يعني ما عين في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان بان يدفع اتحاد اما الاول اي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين احدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كقسمة المدعى بين مدعيين بحجتهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه مما كسب القلب اي قصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة

فان اليمين المشروعة ما يتحقق البر والصدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص ان يقال المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي ينفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله اطعام عشرة مساكين الاية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل المعقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب والعقد يحمل على المشترك ويندفع التعارض ضرورة ذلك بوجوه الاول انه تفسير للاعم بالحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء حقيقة وذلك في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الحكمين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد فيسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الايتين مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بشيء وحمله عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه مخترع علماء الفقه الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد عرفا في المؤاخذة الدنيوية ورد ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا يتعارض اصلا وهذا قريب مما ذكر الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الاية الاولى واثبتها في الغموس والمراد بها الاثم ونفى المؤاخذة في الاية الثانية عن اللغو واثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا الا ان المصنف حمل المؤاخذة الثانية ايضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي المؤاخذة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الاخرة اي اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه ستره اطعام عشرة مساكين الخ واعلم ان التلازم في الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادخال الغموس في اللغو او فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الاية الثانية خاليا عن الغرض للغموس فيكون قد تم علم حكمها في الاية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فمعنا انما نعم المنع بعموم الفعل يكون المعنى لا يؤاخذكم بشيء من المؤاخذة عقوبة كانت او كفارة ولكن يؤاخذكم بها او باحدها في المكسوبة والمعقودة عند الحنث **قوله** فيما لتخفيف الحمزة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء يوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال او لم يحصل فظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل

مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل انه بيان ان الحل كان ثابتا وانتهى بقد
الغضى بطهرهن فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الاية الحل باحلالها اياه بحو ثلث
قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراءة على يطهرن
اى يغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على قراءة التخفيف
فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة
من قوله فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الاية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل اجيب بان
تفعل قد يجيء بمعنى فعل لتكبر وبعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على دون
العشرة لا يجوز تاخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اى صرن اهلا للصلوة وفى شرح
التأويلات ان الاية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة
انما يكون بالاغتسال فقوله حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان فى الكل صرفا عن
الظاهر وما ذكره الشافعى ابعد من ذلك قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فانه رفع حكم
شرعى ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الاية على النصين المعروضين
اعنى المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فان اى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد ذلك كان
ورودها على تقدير ان تعتقد فى الزمان الماضى اى فى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل
شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النص المبيح والمحرم ليس بمسلم على الا
وفى جميع الصور بل تقدم ورود هذا تبين انه تعرض الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ذكره المص ليس بتام لان عدم
العقاب على الانتفاع انما يكون حكما شرعيا بعد ورود النص الدال على اباحة جميع الاشياء فيعتبر ما النص
المحرم لا يكون ناسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وليس بلازم وبالجملة المعتبر فى
النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم
ذلك الشيء المخصوص قوله عينه تكرر النسخ هذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى او لا فان تكرر
تغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك قوله واعلم ان الشيء الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح اشارة مسئلة
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها قلت
المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب والندب
او الكراهة فكانه قال الشيء الذى لم يوجد دليل المنع ولا دليل عدمه اعلم بعلم تعلق حكم شرعى ثابتا على
عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس
ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض
المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعية والتوقف
عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح واما
التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل الفعل فيه

على مفسدة فاما فعله حرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب
او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة ايضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى اصول الشافعية والاشاعرة
على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالعقل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء
من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان اردت
خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس كل مذهب بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن او قبح فى
حكم الشارع فانا نستدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته لتحصيل المقصود وتمهيد
الاركان بحيث ان غاية ما على الحكمة وتعرض بعض المعارضة بان مالك العبد اذا حرم التصرف فيه والحمل بالتنزل يلزمها
لشبهته فيصير عبثا فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة
فى الازل فغير معلوم اذ التقرير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه
ولا قبحه فى حكم الشارع وان اردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
فانه يدل على نفى التعذيب على المعصية قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف
جوز سلطان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو ويقال على المحرم ايضا عدم
الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف فهو فى غاية الجود واصاب مملوكه قطرة من ذلك البحر
لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بلا اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير
بغير اذنه ممنوع عقلا لانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه واما المالك فيما نحن
فيه منزه عن الضرر فان قلنا اذا كان الخلاف فيما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول
بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة والحرمة عدمه وهذا لا ينافى
عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة او مقبحة واما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة
بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم اى لا ندرى ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفى تصوره
على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة اى لا ندرى ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند البعض
اما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه الاول انه حكم بعدم الحكم لا يتوقف والقول بانه
توقف باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلف والثانى ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور
عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا يوجب التوقف سوى
التحرز عن تكليف المحال ورتبات تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق
الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب اخر فيجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعرى
بل هو مبنى على مذهب فى الحسن والقبح فلا يصح الزاما له والثالث ان العقل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم او غير
ممنوع فيباح واجيب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله يستلزم الاباحة لان المباح ما اذن الشارع
فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا مبنى على اعلام الشارع ايضا او دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل و
الترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم او اعراض المضطر ونحوه تحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو فى

التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فح لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل
معنى انه لا جوز للانتفاع خاليا عن امارة المفسدة ولما علم الحكم الشرعى قبل البعثة فما لا يبقى فيه خلاف
ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الاعلام فان محل النزاع هو
الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل حسن ولا قبح كاكل الفواكه فكلامهم
للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام انه لم يمنع عنه اى
لم يدرك العقل انه ممنوع فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل
على انه لا حرج فى فعله وتركه ولا لقيام برهان الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه
ان الشىء الذى يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه يكون حشوا
على ذكر المصنف يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك
بان يرشد ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما
لله تعالى ام لا فباطل قطعا لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع صدا وبعدم المنع والخصم ان يمنع
ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع عنه والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدمه
الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة والحظر فحق اذ لا يتقدر انه لا دليل من الشارع
ولا مجال من العقل وهذا مساو للقول بالاباحة من جهة انتفائهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فالخلاف
بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب الموقف هو انه لا علم بالعقاب فى عدمه وعدم القول بالعقاب اعم من القول
بعدم العقاب فكيف تساويا فظهر ان قوله وصح لك فلا عقاب بحسب تسقيم لان القول بعدم العقاب يحكم الاباحة
لان معناها لا حرج فى تركها فلا توقف **قوله** ولقوله عليه السلام كلوا ابن على حمل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على
قوله لانه قبل البعثة كان الاصل الاباحة **قوله** فالمثبت اولى اذ لو جعل النافى اولى يلزم تكرر النسخ بتغيير
المثبت النفى الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل بجعل التعديل
اولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتاسيس خير من التاكيد وعن عيسى بن ابان انه النافى كالمثبت
وانما يطلب الترجيح من جهة اخرى وقد دلت بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلهذا
احتاج المصنف الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى
فالمثبت مقدم والا فلا يتحقق انه الدليل تساويا وان احتمل الامرين يتطلب لتبيين الامر وعلى هذا الاصل
الذى ذكر فى باب الرواية تعرض الشهادة على النفى بان تساوى لنا فى المثبتات علم ان النفى بدليل
ويقدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا فلا يتبين **قوله** واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى كاشراب
اتفاق الفريقين والافقد رعمت ان النبى عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا فى شرعة الصحيح للمستغفرى **قوله**
واما فى القياس فلا يحمل على النسخ اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم **قوله** بعدم زيادة ملتبس على
طالب الحكم وهو يحصل بمعرفته وانما اشترط ذلك لان الحق لا يخرج عن المتعارضين لا يبقيا حجة في

اصابة الحق ولعل المؤمن يؤيد به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه **قوله** فكل واحد يعنى كان
المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل فمن رد ان القياس دليل صحيح صفة الشارع العمل
عند مصيب بالنظر الى المدلول من رد ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل
وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ **قوله**

فصل ما يقع به الترجيح كثير

يعرف بعضها مما سلف لا سيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما
ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع
من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر وشهرة وآحاد مقبول او مردود
فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المحمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى
الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه السلام على محتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت
وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح ما لا يوافق القياس على ما يوافقه
لكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه
وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد اشار المصنف هنا الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية
الوصف فيه بالنقل الصريح على ما عرف عليته بالايماء لا ترجيح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالعلية
مطلقا ترجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح
تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار
شأن العلة فيرجح تأثير جنس العلة فى نوع الحكم على تأثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين
يقدم المركب من مرجوحين او مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على
المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب فى الجنس فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح
يقدم ما يكون الراجح فيه فى جانب الحكم على ما يكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها
اولى من بعض وكل ذلك مما يظهر للناظر فى المباحث السابقة الا انه جرت عادة القوم بذكر امور بعينها مما يقع
ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس **قوله** كما مر فى القياس والاستحسان
من ان الاستحسان بقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير فالعبرة للتأثير وقوته دون الوضوح و
الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لا يتفاوت وانما اشترط
العدالة لظهور جانب الصدق وترجيح لان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانها ترجع عن جميع
ما يعتقد الحرمة فيه فعلا او اعتقادا **قوله** وكما فى مسألة طول الحرة اى الغنا والقدرة على تزوج الحرة فالحرة
والاصل الطول على الحرة اى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الجر ثم اضيف المصدر الى المفعول الذى له الطول
الحرة لا يجوز له ان يتزوج الامة عند الشافعى قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء
والارقاق بمنزلة الاهلاك مجازا فيما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت اى الوقوع فى الزنا فانه لا غنية

عن الارقاء فيجوز بخلاف ما اذا قدر على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة
الحرية وهو ليس بحرام بخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل ابقاء عليه
وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء ولكنا نقول نكاح الامة مع طول الحرة نكاح
يملكه العبد فيباح للحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد وهذا اقوى تاثيرا من الارقاق مع الاستغناء لكن
الحرية من صفة الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق
من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتباع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه
على الحر ان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد
بزيادة الشرف ولهذا جاز للحر كان افضل البشر عليه السلام ما فوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق
من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه مظنة الارقاق وكذا كما جاز نكاح المجوسية
للكافر دون المسلم **قوله** وتضييع الماء اشارة الى وجه ضعف في قياس الشافعي ان الولد انما الارقاق الذي هو
اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه الهلاك حقيقة اذ في الارقاق انما زوال صفة الحرية مع انه
امور بما يرجى زواله بالعتق وفي العزل نفي تاصل الولد فلما جاز هذا فالارقاق اولى على ان في هذا امتناع
اكتساب سبب الحرية في الارقاق بمباشرة السبب على بعض الهلاك وكذا في التزوج ايضا امتناع من
تحصيل صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق او الحر فمن تزوج الامة
امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فيمن يخلق ويخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرق ومعنى
العقوبة والهلاك انما هو في ارقاق الحر الثابت او في وضع ارقاق الماء مع الاستغناء عنه بطريق
يحل له سريته ام ولد مع جواز نكاح الامة وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يتسرى جارية لا يحل له نكاح
الامة عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية ام ولد **قوله** وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز
للمسلم عند الشافعي قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح
في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع
ككفر المجوسية لم يحل للمسلم واما الثاني فلما مر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز
نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذا
القياس اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التضييق دون التحريم فان قلت
هذا لا يستقيم في المراة فان حلها يبتني على المملوكية والرق يزيدها الا ترى انها قبل الاسترقاق لم يحل الا بالنكاح
وبعده صارت تحل بملك النكاح وبملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نوع من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه
وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العتق بحدوث الكرامة ولهذا لا يطالبه بالوطء ولا يستحق عليه شيئا **قوله**
واما في المقارنة فقد غلبنا الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يحل نكاح الامة
خاليا عن حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة والتاخر فيحل في احدى الحالتين
فقط تحقيقا للتنصيف ولكنا للمقارنة والتاخر حالا لمختلفا شعرنا بان حقيقة لا يتصور ولم يجز

التعبير عنهما بالانضمام فلا يتمكن القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل بعض
الطلاق واحدا كاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين
فلا يزول الا بما هو المتيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق في
انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا
للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في
فصل العوارض **قوله** ولما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فلتاثير المسح في
التخفيف اقوى منه لانا لا نكتفي بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل لسلوك
للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في
اركان الصلوة **قوله** والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية
التعيين في الايمان بالله بان تعين انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه ياتي به
يقع عن الفرض لكونه متعينا لا يحتمل غير الفرض ونفل ونصيحتي المص وقع على الايمان بالفتح جمع يمين
قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصلة بالعينية والعرضية
مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا
قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من الجودة واللون وهذا معنى المثل
تقريبا **قوله** ويلزم نسبة الجواب الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى
ان يقال لان الضمان يجب بقضاء القاضي وهو نائب الشارع **قوله والثالث** الترجيح بكثرة الاصول
التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه كما يترجح وصف المسح في التخفيف بوجوده في التيمم ومسح الخف والجبيرة
فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول يوجب زيادة
توكيد ولزوم للحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال
فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم
لانها يكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل التحقيق ان الثلثة راجعة الى قوة التاثير لكن
شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف
الا بحسب الاعتبار ولهذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع الا اذا قررته في مسئلة الا وتبين
امكان تقرير النوعين الاخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف
او نوعه في نوع الحكم فهو يستلزم كثرة شهادة الاصل فقوة الثبات يستلزم كثرة شهادة الاصل
واذا كان بحسب جنس الوصف ونوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فبينهما عموم من وجه
ولذا قال هو قريب من الثاني **قوله** الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم
ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص
تبين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس

اي كل صاحب نسا فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الوصف لان انتفاء اللازم
مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا
قوله مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه لوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو
منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي
بالكالي لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه
دين حقيقة وراس المال منها النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع
اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا
نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم معهما اقيم مقام الدين بالدين
وهو اسم الصرف والسلم واشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بعوض
والمقبوض هو راس المال والثمن في البيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض
بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه
المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه
القبض في الجملة ثم اختلفوا فان التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى الكل اشار
محمد ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من
وجود المشروط قبل الشرط والجواب انا لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير
بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا
في المحيط **قوله** مسئلة التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال
تقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح
اولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد مضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء لا في مطلق الذات و
الحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب على ذات الابن قلنا الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين
بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر
خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للاسنان فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع
ولهذا قالوا ان الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والامكان العبادة حال للاسنان
فكذلك الكثرة **قوله** وذكروا لهذا الترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق
المالك من العين الى القيمة لصنعة في المغصوب بخياطة او صباغة او طبخ او نحوه بزيادة قيمة
المغصوب فانه كان من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات
الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك احدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود
وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب منه والبقاء حال

بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب بحدوثها
بغيره ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورة
ونقص معانيه اعني المنافع القائمة به وما بوجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي صار
هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود المركب من الصنعة ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم
في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب
لانه يتصل بواسطة واحدة هو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث **قوله فصل ومن الترجيح الفاسد**

الترجيح بغلبة الاشباه

كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود
كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه
لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح
الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو
قوته وتاثيره لا بصورته بان يكثر الاوصاف او يكثر محال الوصف او يقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط
من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز
عن المطنب ولا العام على الخاص لا عند الشافعي في تقديم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير
تساوي الوصفين في التاثير والملائمة فحينئذ لم لا يجوز ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا
عن الخلاف واما عند تاثير احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاجزاء اكثر او اعم او ابسط
ولا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب في اقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد انه يكون
معنى واحدا لا جزء له **قوله** لما ان كان دليل يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا
للدليل لا بما هو مستقل بالتاثير اذ تقوي الشيء انما يكون لصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل
فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل
بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ولقائل ان يقول سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل
للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر موجبا لزيادة الظن **قوله**
خلافا لابن مسعود في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ له من ام بان تزوج عمه امه فولدت له ابنا
فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام
قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة
باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستقل بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية
فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما
بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم وهو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل
بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح مرجحا
بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يصلح اكد بانضمام اخوة الام بمنزلة وصف الاتحاد لو اجتمع الاخوة لاب

والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سيما للاستحقاق بالفرضية **قوله** ما لم يبلغ حد الشهرة يعرض للشهرة لانها
اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقاربهما بل يكون
المشهور احد قسمي المتواتر على راي بعض فلم يتعرض للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان ادت
الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة
غاية الامر ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف
كثرة جزئياته كما في المضارعة اذ المقايسة وليس الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض الخبرين
او الحديثين ونحو ذلك مع انه ليس من قبيل الترجيح **قوله** ولا القياس بقياس آخر يعني قياسا يوافقه في الحكم
دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ
لا يتحقق تعدد القياس حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هي
العلة لا الاصل **قوله** وعلى هذا يعني كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا الا ان الذي ليس
كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في
العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع فيها الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى انه يسقط الآخر
بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحات الجانبين على المجروح واحدهما نصيب جميعها فان الدية
عليهما انصافا فان قيل هب انه لم يعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع
الدية على الجراحات كما في تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة
فلم يتعلق بعددها فجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما في مسألة الشفعة وهي دار بين ثلثة لاحدهم نصفها
وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصيبه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح جانب صاحب
الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط حق صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة
مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح
فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي
اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه
وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوع بها علة فاعلية
تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام
ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى فلا يكون ترتب استحقاق
الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة الحكم
فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة بجزء من المعلول نصب للشرع بالراي وهو فاسد **قوله**

باب الاجتهاد

لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق
ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى
استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ
غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم قطعي او في الظن
بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن بان يعرف معانيه
لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة
والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة
في الاحكام مثلا يعرف في قوله او جاء احد منكم من الغائط ان المراد من الغائط الحدث وان علة
الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير
ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك
ولا خفاء في ان هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو
العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر
ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر
او شهرة او احاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا
كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري
ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا يخفى ان المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة
وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها
والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من
معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية
للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا ان منصب الاجتهاد
في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع وهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة
ذلك ولا يمكن الان سلوك طريق الصحابة ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في
جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي قدس سره
فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا للنص او
الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق
بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
باحكام النكاح **قوله** وحكمه اي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطاء فلا يجري
الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف
المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا
ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهدين فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا
وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين

او يكون وحدا اما ان لا يدل عليه او يدل وعلى الثاني الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل اربعة
مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة
ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق وقد نسب ذلك الى
الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني ان الحكم معين
ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب
طائفة من الفقهاء والمتكلمين والثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة
من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض والرابع ان الحكم
معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه
فلذا كان المخطئ معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا
هو المختار عند المص **قوله** احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما
انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة
الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مامورا باصابة بعينه وظاهر ان هذا
ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده والثاني
ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا
ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة ولو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الجهات
مختلفة قبلة لما كان فرض من اخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد
الحق يستلزم اتصاف المحل بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد
في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد
ولا يجب على عمرو وكما صح اختلاف الرسل بان بعث الله رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام
فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده حراما على اخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون
بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان
من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل
الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير
عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت
بناء على دليل اخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار
ايهما شاء من غير تعب في بذل المجهود وطلب نيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان
التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانها وان تساوت
في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره
ولا ان يقلد مجتهدا اخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد

اي حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار احد الحقين فليس كل مسئلة اجتهادية مما
يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند
اختلاف اراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق
لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في طلب وجهه ولتساوى ما ينال
بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد ويدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت
الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى العباد لكل جهد في الطلب لبلى صدره وبادنى تامل وعلى هذا لا يرد
الاعتراض **قوله** ولنا انه احتج اصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر
ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتوى وجه الاستدلال
ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث والحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها
ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكمهما بالاجتهاد دون الوحي
والا لما جاز لسليمان خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما فهم
الحكم وفيه فقد اصاب الحكم فيه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه
في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التركيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز
خطائهم على ما يثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمناها سليمان الفتوى والحكومة التي هي احق وافضل
ويكون اعتراض سليمان عليه السلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم يشعر بذلك قوله
تعالى وكلا اتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال حين سمعها
غير هذا ارفق للفريقين كما نقل الله لحق لكن غيره احق واما السنة والاثر والاحاديث والاثار الدالة
على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء فهي وان كانت من قبيل الاحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والاكثر يصلح
للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص او اجد
الاجر وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس
او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق وتعدده جار في الجميع على
اتحاد الحق الا انه لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا او مباحا او صحيحا او فاسدا او واجبا
وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نم امتناع ذلك
بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى
شخصين ايضا ممتنع في شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لانه مبعوث الى الناس كافة وداع لهم الى الحق بصريح النصوص
او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى بناء الجواب على ان الثابت بالقياس
ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنص وهو اجماع الاصوليين نعم لا يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما
باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عمله بشيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد

فان نفي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
قوله والتكليف جواب عن تمسكهم بانه لو تعين الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد
مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه
بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه
فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مأمور بما ادى اليه اجتهاده وكل مأمور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون
حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطاء عند الله كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع
عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما ادى اليه ظنه وان كان لقيام النص على خلافه ومن هنا ينبغي ان يقال
انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطاء
واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع قوله يدل على مذهبنا وهو ان المجتهد يخطي ويصيب اذ لو كان كل مجتهد
مصيبا لصح صلوة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة قوله وهو حق اي الحق
في الجهة التي عينها الله تعالى ولزمها وعن حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة قوله وعند البعض مصيب
ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطي انتهاء اي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية
ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد
داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان
باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وعورض بانه لا دلالة في ايتاء
الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما
في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتي علما وحكما في الجملة قوله وتضعيف اجر
المخطي في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران فان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطي انتهاء
لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا
للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطي انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر قوله
ولنا قوله تعالى احتج القائلون بان المجتهد المخطي مخطي ابتداء وانتهاء بما تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء
في قوله عليه السلام ان اخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء
وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب اهل بدر وان يحل
لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد
الخطاء الذي هو لقبول الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحق ابانا عن العذاب العظيم لوجود امتثال
الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في
مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه واجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل
وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه
لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب يتعلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع

لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا
لانتفاء الشيء بوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطاء في الاجتهاد انما يكون بوجود سبق الكتاب
باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطاء
من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب قوله والمخطي
في الاجتهاد لا يعاتب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع
وقد فعل ولم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه
وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاتب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهاد
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما المخطي في الاجتهاد لا المخطي في الاصول
والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء
وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن
ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفي الاسم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقيقة
كل من القولين

قوله القسم الثاني من الكتاب في الحكم

فلما وقع الفراغ من مباحث الادلة تهيئا شرع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب
الكلام هنا على ثلثة ابواب الباب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم
لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطته ان يضاف الى
المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر ضابط
لا يعرف من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات فيفيد
التكثير مفهوم وحصر ما يحتمله في الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذه الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا
بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل
المكلف والى ما يكون اثرا له وانا القي اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم
اما حكم يتعلق بشيء بشيء اولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او اثر له فان كان اثرا كالملك
فلا بحث هنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد
الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى الصحيح والباطل والفاسد وتارة الى المنعقد وغير المنعقد
والى النافذ وغير النافذ وتارة الى اللازم وغير اللازم والثاني اما اصلي وغير اصلي فالاصلي اما ان يكون
الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي
ففرض او بظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثاني ان كان
مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة والحقيقة اما ان يكون
اولى واحق بمعنى الرخصة اولا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما

بتعلق شيء بشيء فالمتعلق ان كان داخلا في شيء فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة **قوله** وهو اي الحاكم هو الله تعالى فان قلت
الحكم يثبت بالقياس المحتمل للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى
الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطاء
للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معفو عنه فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه
هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي
الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال
حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية
ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كالملك
الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل انما جعلنا
الملك نفس الملك فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب و
الحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي
ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع
التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه من الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح
فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب او الاثر الثابت به على ما ذكر المص في صدر الكتاب وايا ما كان ليس
الملك ونحوه حكما لانه اثر فعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بجعل الشارع بالوضع
جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول المص الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق شيء بشيء مشعر بان مراده
بالحكم اسناد امر الى اخر مطلقا فكانه قال حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يحمل مورد القسمة
الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى اخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة
كالاجماع والقياس فمعنى جعل الوجوب والملك ونحو ذلك اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان
التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو
بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق لفظ الحكم في الشرع **قوله** والاول كلي هو
صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ
الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادات والاخروية اي الحاصلة في الاخرة كالثواب على الفعل والعقاب
على الترك في مفهوم الوجوب فقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في مفهوم الصحة الثواب وفي مفهوم الوجوب
تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي والاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض
متعلقة بالدنيا والاخرة اذ من البعيد ان صحة الصلوة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على
حكمة اخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس بحاصر
دائرا بين النفي والاثبات بل يجب الحمل على غاية فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لو لزمت بالشروع

تحصل بالاداء تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى كما سيجيء ذكره في بحث العوارض
والكلام ههنا في فعل المكلف لا غير **قوله** وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق
وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك ايضا
الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه
من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس
الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد و
النفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة
الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيء بشيء
تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم
بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان والفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية
فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها
وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان
والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا
باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه
وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمته
ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع
وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي
والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس
بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول لما كانت الصحة عبارة
عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم يكن مقابلة الفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب
تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب
الاثر عليه ثم على ما ذكر النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ **قوله**
فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب
انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم
وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك
وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل والترك اولويته عند الشارع بالنص
عليه وعلى دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح
والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بعدم

ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهايم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ما ذكر من اقسام
ما يعتبر فيها المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت لجواز ان يكون التعريفات المذكورة
رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون بالوجوب والحرمة
ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر الكلام لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق
قلت هي ايضا من صفات اذ الانتفاع والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له
ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي بني على اعذار العباد ايضا ينقسم بهذه الاحكام كالواجبة او
المندوبة او المباحة فلا وجه للتخصيص بالحكم الاصلي **قوله** والفرض لازم علما اي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل
ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر
وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا
يضلل لانه رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه
والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للايات والاحاديث على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله
وكرمه او بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله فيجوز له العفو وعند
المعتزلة لا عفو ولا غفران وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله **قوله** والشافعي لم يفرق بين الفرض
والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت ما بين معنى الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب
وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول فاسق لا
دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو
ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج
بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما او بان الفرض في اللغة هو التقدير والوجوب
هو السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا
ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا امتناع ان يثبت كون
الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي الا ترى الى قولهم الفرض اي المفروض الموزون في
المسح هو الربع وايضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت واما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب
فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بقطعي شايع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل
الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة الزكوة واجبة ونحو ذلك والى هذا
اشار بقوله وقد يطلق الواجب بمعناه المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة
الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء
وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة
السهو **قوله** والسنة المطلقة كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة

على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا
ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة
وهذه مقيدة ومن هنا يخرج الجواب عن قوله عليه الصلوة والسلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله من سن
سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو
مدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القراين ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الظاهري
كالطاعة ينصرف الى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن ابي حنيفة ان
الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا في يوم واحد احدهما فرض والاخر سنة اي واجب بالسنة
قوله والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعل حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه
صوم المسافر والزيادة على ثلث ايات في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب
عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق
لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنذر فانه بعد الشروع يصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضا ويعاقب
على تركها ذكره ابو اليسر والنفل دون السنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة
النبي عليه السلام بخلاف النفل **قوله** وهو الى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ
بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يات تحقيقا لمعنى النفلية
اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل اداء للنفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة
واذا كان مخيرا فيما لم يات فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا
فلا يكون ابطالا للعمل على القصد كمن شرى زوجته فينفسد نكاحه الجزء الذي فانه لا يعمل مكلفا وجاء به
منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويجب
على تركه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عموم الاعمال ابطال المؤدى فانه يمنع الابطال هاهنا
وانما هو بطلان ابتغاء لامر مباح له هو ترك النفل ولنا لا يمنع للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق
زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما اداه من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة
ترك شيء سواء جعل ذلك ادعى فانه يضاف الى من خاف الاصل لا الى فعل ما التزمه هو سوى ضد الثاني
ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير الامسار
حرام ولا طريق الى الصيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة
واحدة تمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين
كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر فان كان ذات الاب متقدما فكذا هاهنا يتوقف صحة
كل جزء على صحة الجزء الاخر بمعنى تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة
لكونه فعلا مخصوصا للتقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة

وانعقاد الجزء الثاني عبادة صح

يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا يرد فانه بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصفه الصحة والعبادة قلنا هو اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط فان قيل فمن مات في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي لا مبطل فجعل العبادة متناهية هنا الفرد بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونها عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي فلا يخير فيه لكنه يقتضي جواز ابطال المؤدى فيتعارضا قلنا الجواب ان الترجيح بالمؤدى ولزوم العكس احتياطا لانه احتياط في باب العبادات وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثاني ان المنذور قد صار لله تسمية بمنزلة الوعد فيكون ادنى حالا مما صار لله فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل صيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى **قوله** والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال وهو مبني على حذف المضاف اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف فالمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا فنفي الفعل فيه كان ابلغا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا بحيث يعاقب فاعله وان كان نوع خلاف اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حتما كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك جوابا المص في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشا حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشا الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة

بان ياكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج من قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها لما فيه من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشا لحرمة اكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اي اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن ثبات الحل والحرمة لمعنى في اعيان اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبب الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك **قوله** وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يثاب تاركه ادنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق به العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه اي ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك منه بقطعي يسمى فرضا والا يسمى واجبا **قوله** و اما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه ولا المقاصد الاخروية يسمى رخصة ويقابلها العزيمة فمنها جواز كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي وابلحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد يتصف بالاباحة والندب والوجوب فهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا محال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا الشيء من الاعتبار انا نجيب بانه تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما مما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المص وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة ما يتعلق به مقصود اخروي فيحتاج الى تعيين ذلك في مفهومه اعتبارا ولينا فيظهر بالتامل في اعتبارات القوم في تفسيرها ففي اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام بعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به فكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا التحريم او تخصيصا بنص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة

والرحيم

مبحث العزيمة والرخصة

على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع
قيام المحرم قوله وهي اي الحصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما
بعده فقد يكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل
ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها اما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا
وح لا يكون احدهما حكما اصليا والاخر مبنيا على عذر العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كانت
حرمة او كراهة لكان الطرف المقابل له فاصله وجوبا او ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب
للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق ولا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة
عزيمة لانها انما يكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد ان يكون راجحا على الطرف
الاخر الذي تعلق به الرخصة لا مساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما او مكروها والراجح اما فرض
او واجب او سنة او نفل كذا ذكره المص وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة
ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كما في اكل المضطر عند خوف تلف نفسه واما ثانيا
فلانا لا نم ان يكون العزيمة لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الاخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء
كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص من هذا القبيل ولو سلم فلا نم ان الوجوب
الذي لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب اكل الميتة عند الاضطرار ووجوب افطار المريض عند بعض الاعذار
لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك
فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا
تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب
واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام
كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه ونحوها
ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرناه من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله
اما الاول فما استبيح مع قيام المحرم كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة
في الحرمة لانها يقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل اعم من ان يكون بطريق التساوي
او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة اعم من ان يكون في جانب الفعل او
جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل
اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه
ان يقال لا يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهنا بنا فيما سبق من انها قد تكون سنة او
نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلوة نفل او سنة كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق بتلك الصلوة
معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة اي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب
عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم والرجحان وح لا يرد الاشكال فان قيل

الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد قلت ما يثبت
معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح ترك المؤاخذة لا انه يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب
كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى ثبات الحرمة في الاول دون الثاني قلنا
العلل الشرعية امارات فجاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان
فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيقوم الحرمة بقيامها ويدوم بدوامها قوله
لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله
حسبة اي طلبا للثواب فهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله
صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي
عليه الصلوة والسلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فما تقول في
فقال انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في فقال انا اصم فاعاد عليه
ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما
الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام
المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض
بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت
صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية في اكل مال الغير المحرم وهو مال الغير قائم والحرمة باقية لكن حق
الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمسك به اشارة الى ان النصوص
الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة والتي وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد
ايضا كذلك قياما عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات
ولذا قال محمد فيه كان ماجورا انشاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو
شهود الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار وامتنع
حتى قتل كان اثما لانه اكراه على المباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا
اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام ان العمل بالرخصة اولى عند الشافعي ثم قيده صاحب الكشف باحد الدليلين
والحق ان الصوم افضل عنده ايضا لا اولوية عند عدم الضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح
بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا نظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار افضل ان تضرر
والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم
يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا لنفسه لان الفعل صدر من المكره والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم
على الطاعة فيوجر قوله من الاصر وهو الثقل الذي ياصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل
تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كانت في شرايعهم من الاشياء
الشاقة كحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطاء وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة

صدع بالحق تكلم به جهارا وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر قال الفراء اراد فاصدع بالامر اي اظهر دينك مختصر الصحاح

وتخفيف الثقل مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا
شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل
مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة
اما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد بخلاف النوع الاخير فان
العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع
في حقه لا في حق غيره **قوله** فمن حيث انه سقط كان مجازا فان قلت ففي القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون
مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط لسقوط السبب الموجب في محل
الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل الثالث اي النوع الثالث من الانواع الاربعة فان
الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا في المجازية بعيدا عن الحقيقة **قوله** كقول الراوي نهى النبي عليه السلام عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين
كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة **قوله**
فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا ليتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان
وعن بيع الكالي بالكالي وفي هذا بيان لكون السلم حكما اصليا ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين
في السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا لباعه مساومة من غير وكس في الثمن **قوله** وكذا
اكل الميتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بمعنى
ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما في اجراء كلمة الكفر وكل ما لا يعزى على ما ذهب اليه البعض اما في اكل الميتة
فلان النص المحرم لم يتناول حالة الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل ومثل قوله تعالى
خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي يكون النص دالا على عدم
حرمتها حالة الاضطرار وذلك ان قوله الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة
لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم اي وقد فصل لكم الاشياء التي حرمت اكلها الا ما اضطررتم اليه
فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم اي فصل ما حرم
عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الا استثناء
اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال
ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر ايضا مباحا لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو
استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغاية ما يفيد نفي الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر
المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم يدل ان الحرمة باقية و
المنفي هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول الزائد على قدر الحاجة
ابقاء للمهجة اذ يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما في شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل اي
القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يتحقق ذلك عند فوات النفس اعني بنية الانسان لفوات القوى

القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذكر فخر الاسلام
ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذي خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع
فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه اراد بالنفس اولا
البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن **قوله** يروى
عن عمر رضي الله عنه الراوي هو علي بن ربيعة الوالبي قال سألت عمر رضه ما لنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا
وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه هذه صدقة
تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته قوله هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والى قصر الصلوة والتأنيث
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام
الواحدي باسناده الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رض فما اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال
الله ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك
لرسول الله عليه السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم سؤال عمر وتعجبه واشكال
الامر عليه مما استدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانما سأل لكون العمل
واقعا على خلاف ما فهم واجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه فهم
من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على فهم لزوم الشرط والمصنف لم يرض بما استدل به
حتى جعل سؤال عمر دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه
فلم يسأل عنه وهو مع جواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهم كما يشعر به سياق القصة وكذا
استدلاله بالاية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل
الخروج مخرج الغالب كما في هذه الاية فان الغالب من حالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذلك قوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان الحكم
عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وانه في اية الكتابة
المعلق بالشرط هو استحقاق الكتابة وهو منتف عند عدم الخير في المكاتبة وفي اية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز
في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على ان الاية في قصر
اجزاء الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك
عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن
عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا لا يرد تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر
لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي
ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة وبين
صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد

التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف
القصر والاتمام فانهما استاويا في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للترفه فلا فائدة في التخيير وانما
قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما ان الطول
في الفجر اكثر ثوابا لكثرة القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا في باب القياس اشارة
الى ان المراد ههنا باثر الشيء ههنا هو ما اعتبر الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الحاصل لا الايجاد كما في العلل
العقلية ثم لا يخفى ان العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في وجه بيان الانحصار انما هو مجرد
الضبط فلا الاولى المنع وارد على قوله والاولى اذ لا بد من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق
النجاسة بصحة الصلوة ثم بعدما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير
بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوهر للعرض **قوله** وقد تشنع بعض الناس وجه التشنيع
بحسب الظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد
ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه
بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب
اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج
عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية
كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقام الاكثر مقام الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي
فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة
في حقيقة الايمان حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان
المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه
اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلنا المقصود التمثيل
ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ليس كذلك لبقاء الحيوة
وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض
الشيء ربما يطلق على الامور الخارجية وقد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير كالجزء فيسمى ركنا مجازا
فالحاصل ان لفظ الزائد لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم **قوله** ولما العلة قد سبق ان العلة هي
الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على اختيار فخر الاسلام
حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما
والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها
وتأثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث
العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشري وهلك بالجرح
وهذا ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح في العلل الشرعية

لا في مثل الرمي والجرح ونحوه المصنف قيد الاضافة بكونها بلا واسطة لان المفهوم من الاطلاق والاضافة لا بواسطة
لا ينافي ثبوت الواسطة في الواقع فانها تقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار خصوص
الامور الثلثة اعني العلة اسما ومعنى وحكما وبعضها يصير الاقسام سبعة لانه اذا اجتمع اثنان فثلثة
لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى
او الحكم وبوجه اخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركب من اثنين فثلثة ايضا وان
تركب من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة
هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي
يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه الاسباب داخلة
في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار ولو رد في اقسام العلة حكما فقط ونبه
في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة ليتحقق التأثير مع عدم
اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا العلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم
الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل **قوله** وهي مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه
اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم
التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وح يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل
اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر بن محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية
والعقلية فيجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه
يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء
حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق بين صفة العلة تقدمها
على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة
لا يجب الحكم الا بعد وجودها فاذا ضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة زمانا ولو جاز تأخر ما
جاز زمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو
العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة
متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب ان التأخر ان اريد بقولنا العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية
زمانية فهو نفس النزاع وان اريد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخيرا زمانيا
على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخير بزمانين واذا جاز بزمان
ثم لو سلم صحة ما ذكر في مسئلة الاستطاعة فدليل منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وان
بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور وجود ثم بحروف منها حال ثم
حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ
فلا يثبت

في نحو عزل الشيخ قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط من وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتكلم
السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فيه وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا
يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في آخر بحث المخالفة بان القياس ان لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك
بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل لزم
القول بتخصيص العلة اي تخلف الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام
لا في العلل التي هي الاحكام الشرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني
العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع قوله ولا دلالة
كونه علة لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في البيع بخيار الموجب للفرقة بينهما اولا دلالة على ان
الموقوف او البيع بالخيار علة لا سيما في الثانية اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي ويمضي مدة الخيار او
يجيز من له الخيار في بيع الخيار ثبت الملك مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه
المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة معدومة فان قيل لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة
الى ملك الاجرة فلا بد من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لا سيما اذا لم يشترط
كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا استدراك من كونها علة والمصنف يريد مشابهة العلة
للسبب على حد تخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب
آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التكلم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف
فان الملك يثبت من حين الايجاب في القبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس هناك تخلل زمان
واما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف
فمن حيث وجد الاصل يكون الموجود علة تضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا يتغير الاصل بعدمه ومن حيث
ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا الى الوصول الى الحكم ومتوقفا على واسطة
هو الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام منقوض بالرمي فان
الحكم لما يتراخى عنه اشبه الاسباب فدل على انه متى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في
جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب لم يحصر كلامه هنا
ومراده ان حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح و
النفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما
واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه
الاسباب في ذلك بان يكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي
في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف يدل على ان يكون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما
يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة
يثبت في غرة رمضان حتى لو قال اجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى
المستقبل

ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة
اي الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة
العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود
المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب
ما يحدث من المنفعة قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة
اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة
المعقبة كما في الاجارة يوجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلذا يقتصر وقوع الطلاق على
مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب علة لوجوب الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة
والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه تيسيرا
السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها
ليست مما يفارقها الحكم من غير تراخ حتى يكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن الحكم متراخيا
اليه الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس ايضا سببا حقيقيا لان ذلك
موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف
النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا
حقيقيا وليس ايضا علة العلة بمنزلة شري القريب لان النماء انما يكون كذلك لو كان حاصلا بنفس النصاب وليس
كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن بالاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حولان الحول
ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهذا معنى
قوله ولو كان متراخيا الى ما يجب حصوله بالنصاب علة العلة فيثبت النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة
حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي
هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى لان المالك وضعا قائما بالمال جعل
له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر
هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل
رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه
العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلية المستقلة يوجب حقيقة السببية
فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا
مستقلا اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة
فان حقيقة العلة في الملك لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم
لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة
ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلة انتفى عن النصاب كونه علة

كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالملك الحي وههنا
بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل توجبها على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك
عند بالشرطية الثانية اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء
لم يكن مما تراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو الحق لانا نقول ليس من ضرورة علة
العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه
لما تراخى حكم النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به والى ما هو شبيه بالعلل وهذا
بيان بشبه السببية في النصاب بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تاكيد
الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلة فيوجب في النصاب شبه
السببية على ما مر وعبر المص هنا الكلام الى ان يحظ ما سنذكر ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب
كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابات المولى التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد
زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المص في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء
لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو لا يوجب نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم
تساو على ما لا يخفى فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر **قوله** حتى يجب صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان
يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكون علة تشبه الاسباب لم يتبين كون المؤدى زكوة الا
بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فحينئذ صار المؤدى زكوة لاستناد الوصف الى
اول الحول وهذا ما يغني لان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف صحيح موقوفا وبعد تمام الوصف الى اول الحول يستند
الوجوب الى ما قبل الاداء **قوله** وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير
لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة لحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة
ونحو ذلك فيتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك فيتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي
علة للموت ويتراخى الحكم الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود
عند ابي حنيفة رضي الله عنه حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب يضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت
هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشري القريب فانه علة
للملك وهو للعتق فالعلة في جميع ذلك يشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي ليست
بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شري القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فتشبهه بالاسباب من جهة
تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك في غيره
نعم المص الحاق الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير
والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي
تشبه الاسباب عموم من وجه لتصادقهما معا في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف
وصدق الثاني فقط في مثل شري القريب **قوله** واما المشبهة العلية بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله ولما اسما ومعنى

وهذا هو علة معنى لوجود التاثير بالجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتيب عليه اذ المرتب
هو الجزء الاخير واما الجزئين المرتبين كالعبد والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين
طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبه العلية
لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما
المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرهما لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية
فيثبت به الربوا النسية لانه شبهة الفضل اذ في النقد مزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف
الربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف
والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد **قوله** واما معنى وحكما
يعني اذا كانت وصفين مؤثرين مرتبين في الوجود فالمتاخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال
لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما
نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلاة ولذا يجب صلة القرابة ونفقة العبيد الا انه
للاخير ترجيحا بالوجود فالحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له
شبه العلة وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع
عبارة القوم ولفظ المص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول بمنزلة العدم
في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة في القدح الاخير في السكر
وذكر في التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير لان الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كانما العلة فيكون له حكم
العلة واستخبار انه علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا لحكم
على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة
وشرى القريب **قوله** حتى يصح نية الكفارة عند الشرى فان قلت الجزء الاخير هو الملك لا الشرى فكيف
يصح هذا التفريع قلت الشرى علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم عبر منه فلهذا نية
الشرى عنه عندنا لان العلة التامة للاعتاق والاضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول **قوله** ويضمن
اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعض القريب نصف الاجنبي
بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشرى وان اشتريا
معا فعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ايضا يضمن للمتعسر وعلم الاجنبي او لم يعلم اذ لا عبرة بجهله لانه من
جهته وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشرى سواء
علم القرابة او لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه اولا فانه لا رضى منه
بالفساد فان قيل الانسان وجود الرضى في صورة الجهل بالقرابة فكيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها اجيب بان الرضى امر باطن
فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشرى وايضا لما لم يعتبر جهله جعل في حكم العدم
فصار كالعلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا **قوله** حتى يضمن مدعي القرابة يعني اذا اشترى

اثنان عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه ابنه غرم للشريك قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من القرابة قد
حصل بصنعه فيكون المعتق ولو كانت القرابة معلومة قبل الشرى لم يضمن من محل القرابة لانها لم يحصل بصنعه
وقد رضي الاجنبي بفساد نصيبه فيعتق لم يضمن قول ابى حنيفة مختص بصورة الشرى يعلم حتى لو اشترى الاجنبي
او لا ضمن لمن عى القرابة حصته لعدم الرضى واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما انه قريبه يضمن
المدعى لان القرابة لصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه فيمكن
ان يصور اجر القرابة في الشرى ايضا بان اشتريا عبدا فادعى احدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** او باقامة
الدليل السبب الداعي هو الذي يفضي الى الشي في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم
بذلك فربما يكون متاخرا في الوجود عن المحبة ويقتصر على المجلس لانه تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا بآثارها كالاخبار
بمنزلة تنجيزها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر مقام الحاجة الخ يعني ان الطلاق امر محظور لما فيه من قطع
النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة امر باطن
لا يتوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة اعني الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا
وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر الخ الطهر بنفسه **قوله** واستحداث الملك الخ يعني ان المؤثر
في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطي ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة
او ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه وسقي الماء زرع الغير لكن انه امر خفي فاقيم
دليله وهو استحداث ملك الوطي بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ان من استحدث منه قد تمكن
من جهته وملكه يمكن من الوطي المؤدي الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة
الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب لان الشغل انما هو بالوطي والملك ممكن عنه مؤد اليه ودواعي
وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطي البائع والملك يمكن من وطي المشتري والاظهر ما في التقويم ان علة الاستبراء
صيانة المياه من الاختلاط عما قد وجد واستحداث ملك الوطي بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث
يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو ابحنا الوطي للثاني بنفس الملك لادى
الى الخلط فكان الطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار وسبب باعتبار ولذا سماه
الامام السرخسي السبب الظاهر الذي اقيم مقام العلة **قوله** كما في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر
بشهوة حيث يثبت الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة
حالتي الاعتكاف والاحرام مع الزوجة او الامة **قوله** ولم يجعلوا الجزء الاخير الخ يعني ان القوم ولم يصرحوا
بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما اما الاول
فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تاثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى
لوجود التاثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فما له شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة
فيكون هذا التقسيم بعينه واما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير
الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التاثير اذ لا تاثير

للسبب الداعي فكيف يجزي وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تاثير فيكون علة حكما فقط **قوله** واما السبب هو لغة ما يتوصل
به الى الشي واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تاثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق
عليه اسم السبب حقيقة او مجازا اذ يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب
الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة
كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما راى
المصنف ان الرابع هو بعينه السبب المجازي كما اعترف به فخر الاسلام وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب
الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم
السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة **قوله** فاعلم انه الخ تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى
ما لا يضاف يعني ان السبب يفضي الى الحكم وطريق اليه من غير تاثير فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له
فالسبب اما ان يضاف اليه العلة اولا والاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم
يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطي الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق
حادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا
عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة لوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق
اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتل
مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح للايجاب ضمان المحل
دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان
شهادة القصاص انما تؤدي بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على
الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب مع علمنا انه لا يخفى عليهم انه يقبل شهادتهم لانه
السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على
المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبيب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين
الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على مال الغير من سرقته ولا يكون
في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض النسخ الشرع كالسبب
حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى **قوله** بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة
فاذا هي امة يضمن الوكيل والولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج
صاحب العلة وايضا الاستيلاد يبتنى على التزويج والمشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة
العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة **قوله** ازالة الامن سبب للضمان اي ازالة المحرم الامن في المحترم
بعقد الاحرام اذا تقرب به حال كونه محرما علة للضمان وموجبة فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد
لم يجب الضمان وحقيقتها الدلالة الاعلام اي اعلام الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد

الدال فخذ لك **قوله** وصيد الحرم اى بخلاف صيد الحرم ما اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى مثابة للناس مع بقاء الدنيا فيعرض له الصيد فيه بقوله تعالى
الاموال المملوكة الموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجانى بخلاف الواجب بالاحرام فلا يرد
المحرم على صيد الحرم وكان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن ثم ان نقل السعاية الى السلطان الظالم سبب محض
وقد وجب الضمان على الساعى لكن مسئلة اجتهادية افتوا بها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاية **قوله** فوق الجلد
من الوجاء وهو الضرب باليد او السكين **قوله** كالتطليق اى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق او العتاق
او النذر بشىء فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق
ولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه
فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله
ما هو سبب على زعم المصنف كان اخفى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء اى كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة
وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما
بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتاثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة
البيع للملك وذلك بان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع علة حقيقية بمنزلة الاعتاق
المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها
موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصح علة
لثبوته وانما هى علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى
حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير وكان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء فينبغى ان يجعل السبب
الذى فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم لان عدم التاثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة
السبب فى اللغة ما يكون طريقا الى الشىء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الاتصال والافضاء
باسم المجاز ونبهوا على مجازيته بما فيه معنى العلية بان سموا السبب الذى فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا
هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى ايضا لخصوصه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان
يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه فيستقر الاتصال فى المال لا انه يصير سببا حقيقيا بل علة
على ما سبق التنبيه الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العلاقة هى مشابهة السبب من جهة انه له
نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين **قوله** ثم عندنا لهذا المجاز اى المعلق بالشرط الذى سميناه سببا
مجازيا شبه الحقيقة اى من جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف
يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق الثلاث تعليقه وذكر فى الكتاب استدلال زفر على عدم الابطال اولا ودليلهم على
الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا واما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط
لا عند التعليق لانه لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان تكحتك فانت طالق بل انما

يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فلا بد من ان يكون
الجزاء غالب الوجود ويتحقق عند فوات البر ليحمله خوفه على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط
فان علقه بالملك كما فى ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر وظهر فائدة
اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم المحقق
فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فهو ان الاصل
فى الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق
على هذا الوجه لا يضر بزوال الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال
حرمته عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال ايضا و
انه لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق حتى تزوجها بعد
الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على
ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اى تحقق المحلوف عليه من
الفعل او الترك ويقويه جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اى ملزوما
للمحلوف به من الطلاق والعتاق ونحوهما كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود اعنى البر
من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت فى الحال اى قبل فوات البر كالضمان شبهة
الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة
قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع انه
لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب فلان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء وهو الجزاء يكون ثابتا
من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم من عرضية
الفوات البر عرضية الوجوب للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسببية ثابتا على تقدير السبب وهذا معنى شبهة
الثبوت فى الحال وكما لا بد لحقيقة الشىء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح فى غير النساء
وذلك لان معنى الشبهة قيام الشىء من وجه كان المحل الما نع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل
بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك
بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فلتعتبر امكان الوقوع فيما
اذا فات المحل قلت لما فات لا بد من تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه فى الابتداء لتحقق
بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفى الطريقة
البرغزية انه لما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح
وهى تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء
فيبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما ذكره المصنف من ان تطليقات الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها
فانما هو حاصل طريق اخر للاصحاب فى هذه وهو ان هذه اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه

الا الثلث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما
اذ اليمين لا ينعقد الا بالشرط والجزاء بل انتفاؤها الى الجزاء اكثر لانها يمين بجزء في كيمين الطلاق ويمين العتاق
ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج اخر ووقع الشرط فانه
يقع الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف ولو تعلق طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط
ولهذا صرح شمس الائمة وفخر الاسلام بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بانه المعلق بالشرط تطليقات ذلك
العقد واما الجواب عن استدلال زفر فهو لانا انما اشترط في التعليق بغير المسبب شبهة الحقيقة في المسبب لم
... شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب
فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء لا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق
ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون اليمين مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى
ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من ان الشرط فيما في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها اي قبل العلة ولعله جواب اخر تقريره ان الشرط هاهنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان
ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشيء
قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهة اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا يثبت حيث
لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في محرم النساء وانما يبطل الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار
هو الحل لان حكمه المنع عن الوطي ودواعيه في الحل وهو قائم لم يتبدل ولان عمل الحل في ابطال حل المحلية حتى ينعدم
بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث فيثبت الظهار
الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير المحل لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة

باب اسباب الشرائع

قوله واعلم ان الكل اي الاحكام سببا
ظاهرا وقد جرت عادة القوم بان يوردوا في اواخر مباحث اقسام النظم بابا لبيان اسباب الشرائع اي
الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما يفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب
والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في
الاصول يجب ضبطه وحمله لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت
بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة
الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى الاسباب لزم توارد العلل المستقلة
على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله
وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبها بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات
والعقوبات فانها مرتبة على افعال العباد فيجوز ان يضاف الاتلاف وتسليم النفس بعقوبة الى الاسباب في نفس
الى الخطاب في الجواب لا كلام في ان شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام لا
انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا
على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات

وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا
اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الايمان بالله اي التصديق والاقرار
بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته تعالى على ما ورد به النقل وشهد له العقل هو حدوث العالم اي كون جميع
ما سوى الله من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع يعلم به ذلك ولا اخفاء في
ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما
لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل
العبد لا لوجود الصانع تعالى ووحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي وذلك ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا
قديما غنيا عما سواه موجبا لذاته قطعا للتسلسل قد وجب الوجود منزها عن جميع الحوادث لاوني جميع النقصانات
لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسر لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات
بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الذي علم
بانه تعالى صانع العالم بارادته واختياره واثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فلا نسلم
ان السبب الحقيقي الحكمي هو حدوث العالم فقط بل مراتبه لنا اس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشد المراتب واوضحها
واكثرها وقوعا واليها تنتهي الدلالة اذ كل يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل من هو
من اهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجوب ركنه وهو التصديق
والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق
في حقه تبعا للابوين فلو لم يصح ايمانه لم يكن الا يجبر عليه وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
اصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء بحتمل السقوط
في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام وقال ابو اليسر وجوب الاداء مبني
على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة
فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخيرين
لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما شرط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل الفسخ والرفع والايمان ليس كذلك
بل انما يقتضي صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر قوله وللصلوة اي سبب الوجوب
للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله
وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة وذلك المال لاضافتها اليه مثل
قوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد وعند الغنى
لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى ولما كان الناس في الغنى مختلفة قدر الشارع بالنصاب الذي به كمال الغنى
يكون به الناس غنيا الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال لمحض الغنى وتيسر الاداء فصار انما شرط الوجوب الاداء
تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة

التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول
وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال الموصوف بالنماء والمال هنا
النماء عين بدن النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب وتكرر الشرط **قوله** وللصوم اتفق
المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان
السبب هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار الظرفية وشرف الوقت و
ذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر و
صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الوجوب وقت
الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند الفحول الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول
لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد
بالانتقاص بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من افاق
الشهر فتقرر بيانه في باب الامر **قوله** وعن اما الانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء
وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان يكون لانتزاع
الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه ويكون الدلالة على ان ما وجب على محل يؤديه
عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه ينفي
الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا
لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب المال والكافر ليس من اهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه و
يصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الحرب وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من
انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة الواجبة عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه
ملحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل
القرب **قوله** بخلاف تضاعف الوجوب فانه حقيقي لا يحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كالامر
وليس بسبب لان مراد القائل بالاستعارة انه يجوز الاضافة الى غير السبب مجازا فلم يجز تضاعف الوجوب
بتضاعف غير السبب ايضا على انه نسبة الى السبب فيحتاج الحكم الى بطلان الاضافة الى غير السبب ورد في
الشرع كحجة الاسلام وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يجعل
للسبب كالحول على قربه واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة
والمؤنة تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة متجددة بتجدد الحاجة **قوله**
فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل سببية الفطر هو الاضافة
فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة **قوله** وايضا وصف المؤنة
رجح سببية الرأس لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون يشعر بانه

الصدقة تجب بوجود المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس يلي كما في العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار
المؤنة والولاية **قوله** وللحج اي سبب وجوب الحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ الاضافة
اليه ولا يتكرر بتكرره ومع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير والوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة
لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة **قوله** وللعشر يعني ان سبب كل من العشر و
الخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلابد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري
فتعلق بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة الارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية كاملة
لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء
الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على
الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض وكيلا
من كثير فبمنزلة الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاشتغال
بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر وعن الجهاد الاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بحسب الشرع والدنيا
من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في ان الارض
والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الوصف لا يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده
الارض وسبب العشر الخارج من الارض **قوله** وللطهارة اي ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلوة فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا يشعر بالسببية ولما اضافتها الى الصلوة
وثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب
الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
تقدير عينها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من حين
وجوبها كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود
قصدا ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث مزيل للطهارة ومناف
وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لانه لو كان الحدث
شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة
مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا مما يجاب عن الاول
بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط
هو صحة الصلوة وشرعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لا نفسها والمسبب هو وجوب
الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر **قوله** وللحدود والعقوبات يعني ان السبب يكون على وفق الحكم

فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات
لما فيها من معنى العبادة والعقوبة يكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه
بلاقى نفس نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل
بالخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فانها فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه بلا شبهة
حرام محضا فان قيل هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد
سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها اظهر واشهر
حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة
لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو البر احترازا
عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع
بين الخلف والاصل واليمين واذا تعذرت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف
فالسبب في الاصل والخلف واحد **قوله** وشرعية المعاملات يعني ان اراد الله تعالى بقاء العالم الى حين علم ولا
زمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط
بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط
اعتدال المزاج يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة
ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
ببقاء النوع او المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع
الجور ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات **قوله** واختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو
اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهي يسمى الاختصاصات الشرعية
فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا والحاصل ان الفقه
هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا وهي
اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة
وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه اربعة اركان فاسباب كل من ذلك
ما يناسبه على التفصيل **قوله** واعلم ان ما يترتب عليه الحكم الخ لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له
نوع تاثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون
السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة بل نفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاح
ازالة للاستبعاد ونفيا لتوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات ماخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة
فيها **قوله** واما الشرط فهو ما ذكر المص اربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط
مجازا اي اسما ومعنى لا حكما فوجد الشرط انه وجود الحكم اذا لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كما في الشرطين

اللذين علق بهما الحكم وان كان قد تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل
بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد وان لم يعارضه ما يصلح لاضافة الحكم اليه فهو الثاني كشق الزق وان عدم
فهو الاول كدخول الدار في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة
وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا
بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة
وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر لان
الشرط لا يكون متراخيا **قوله** وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع وبحكم الشارع بحيث لا
يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود في النكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق
عليه تصرفه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على
التعليق بلا كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار
ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط **قوله** ومن اشارة الى بيان اثر الشرط الجعلي وانه ليس بمنزلة
الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه **قوله** اي ما لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليه فالحكم
يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه
لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها
دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر ثم رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا
للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم
شهود العلة اما باعتبار انها يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار
انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية مع وجود العلة الصالحة
لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه
دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود
الدخول ابراء وا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوضا ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع
البضع بخلاف ما نحن فيه **قوله** كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يختص لزوم
المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب **قوله** فان قيل ما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه
علة صالحة لاضافة الحكم اليها وههنا لا ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط
فقط فحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس الائمة وابو اليسر فهو انهم لا يضمنون
شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير نعم او رد شيئا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو
ما اذا رجع شهود الشرط واليمين ثم اورد شيئا لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا يصلح لاضافة الحكم اليها وهو
انه قال لرجلان كان قيد عبده عشرة ارطال فعبده حر ثم قال ان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان

بان القيد عشرة ارطال وقضى القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي
حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي في حق
العمل فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات تصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف
ما اذا بان المشهود عليه عبيدا او كذا وانه لا عبرة بالقضاء فيه لامكان الوقوف على حقيقة الصدق وفيما نحن
فيه سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد فاذا حل لا يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا
وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه
تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه او اكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى
الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما لا ينفذ القضاء
ظاهرا الا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة
في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود ومما ذكرنا
من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليقه العتق وهو المذكور في اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر
عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي
كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي بالعتق محل
نظر والعجب انه صرح في مسألة رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي
صالحة لاضافة الضمان اليها لانها اثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسألة
حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه لا فرق في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في
الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يتوقف على هلاك المال ففي صورة
رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعني وقوع
المعلق وفي مسألة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط
وهو شهود بكون القيد عشرة ارطال لعلمهم بكذبها المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله
ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود
والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان متقررا لاعتراف به المالك والشهود قد شهدوا
بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة وان قيل
نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق بلا شيء اجيب بان العتق حكم يتوقف على هلاك
المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة **قوله** والمشي مباح يعني انه
وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فيقتضي الاضافة الى العلة كان
ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي
ولا تعدي في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا يشعر بانه لو كان المشي ايضا تعديا كما اذا كان الحفر في
ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر

التعدي لا يقال مراده ان المشي مباح في نفسه وان حرم بالعرض في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر
ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف فبعض الوجوه لبعض اصحاب الشافعي
انه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط **قوله** ولما وضع
الحجر يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة
للمانع اعني استمساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي
اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجواب المنع **قوله** وهو الشرط
الذي في حكم السبب شرطا اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط
فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل
بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف
وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى
السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على
طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع
قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك **قوله** فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب
لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم
ومفض اليه بتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال لصورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على
انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة
فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة ههنا مسألة
غير مضافة الى السبب ولا جناية بمنزلة سوق الدابة ولما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن
بناء على ان امره استعمال العبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه بغير اذنه وما يقال في بيان تقدم السبب على
صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض
الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو
في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلوة وبعض التصرفات على ما يجيء **قوله**
لدى محمد اي فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما
لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع وظهر ان كلا من كون
فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف ليس كما ينبغي
ولابي حنيفة وابي يوسف انه ان اريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكن لا ينافي
اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا ارسل
شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في
اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه

الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال ولهم فان قيل هب انه فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك ومتعلق الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة شق الزق **قوله** واذا قال الولي فان قيل هو ضمن بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه **قوله** واما شرط اسما لا حكما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تعلق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما وابانها فدخلت الاخرى ثم تزوجها فدخلت الاخرى يطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحل اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هي الذمة فيبقى ببقائها والا يشترط الاحد الشرط الثاني لا نحالة ونزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء او في اشتراط الملك فكذا في الاخر **قوله** واما العلامة على مقتضى تفسير المص ما تعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه لكن من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فتباين الشرط والعلة والسبب والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه ولهذا سماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم ولما عرف على وجود الزنا فلا دليل في ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشروط النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المص واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كحفر المتاخر عن وجود زيد وقطع الحبل المتاخر عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه اوجد بواسطة اتصال الحكم سمي شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته للحكم سمي علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المص يحتمل نظرا اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما واما المتاخر فهو ولا علم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة ارطال وعلما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلة لشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي هو العلة قد يحصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الاصل **قوله** ولما كان الحق في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة ان الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كما ان ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها شرعية وبعضها

مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة **قوله** فان قيل ينبغي هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق نظرا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما يتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى المسلم فلا يقبل **قوله** وههنا لا يثبتها اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة **قوله** وهو يعني الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل **قوله** وهو تكذيبنا اي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاق الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم **قوله** وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم والحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة **قوله** واذا علق بالولادة طلاق يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض وحرر هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى يثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والامتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في حق ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة القابلة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم **قوله** بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ضرب في الشهادة على الزنى والعجز عن اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء الاية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند البعض فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا عطف على يرمون فيكون شرطا كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا

فانت طالق وعبدي حر ان كلمت زيدا شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول فيجعل مجرد الدخول شرطا في
حق العتق لزم الغاء شرط التلفظ في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم على مجموع الجملة
الاسمية فانا جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة بما لاح من الدليل على انه في حقه علامة
لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم
العجز ليس مما يتوقف عليه فيكون شرطا **قوله** قلنا يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة
بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة فيمنعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة
وفاحشة لم يكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فاذا قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان
لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحتمل الاقدام عليه وان كان صادقا
الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان تمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر
الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة
على الحال لا تستند الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم
او امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان
قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية وكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد
على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فانه اذا اتى بالبينة على
زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعد بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم
فاشار في الجامع الصغير الى ستة اشهر وفوضه ابو حنيفة الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر

قوله باب المحكوم به

هو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع ولا بد من
تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له
وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات
ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى
الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها المجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل
بالتعيين سببا لحكم شرعي صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد او اثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان
الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه
ثم ما له وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من
حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجد بالاركان والشرائط
دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر او الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه
وطراوته وبقي اصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء

وحسنه

الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما اذا قالوا بيع ام الولد والمدبر
والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند
الشافعي رح هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **قوله** ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى
المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه
والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر
او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير وظهر مما ذكرنا
انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع **قوله** اما حقوق
الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة
بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة
فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء **قوله** وكل اي كل واحد
من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد
لا بمعنى ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان
واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان و
زوائد لا ينافي كونها في نفسها اما اصلا او ملحقا به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق يعني اذعان القلب
وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة
على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله و
ملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى
التصديق هو الذي يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراستگوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي
جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان
بعض الكفار كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا او
بغضوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق
القلب وليس باصل لان محل التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او
تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام
وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق
بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب
خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق
ولو اكره المؤمن على الردة اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة
الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنا انما هو بتبدل الاعتقاد وزوائد الايمان هو الاعمال

لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وثالثة الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق بها الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها جل جلاله لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدي الى تعظيم المسجد وتكثير الصلوة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد **قوله** وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب الغير كالنفقة وجهة العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من لوازم العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونه ارجح **قوله** ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميا مؤنتين فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعزة لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة به لم يصلح بطاله بالشك لما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام ينافي عنه مع امكان العشر ولان جهة المؤنة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن من اهل المؤنة فيصح بقاؤه وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لانه ليس اهلا للقربة من كل وجه ولان في العشر ضرب كرامة والكفر ينافي عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام ينافي عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل المؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون اسهل في ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند ابي حنيفة يصير خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط سقوطه والتضعيف امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس على قوم معين نعوذ بايجاب الجزية او الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج **قوله** وحق قائم بنفسه وثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اخماسه للغانمين امتنانا

واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة فقاصرة كحرمان الميراث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من حيث ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل اثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث لقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه ومات او شهد على مورثه بالقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبيب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب لا علة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان الخاطي يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الشرع رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم **قوله** لانها اي الكفارات عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبيب واعترض بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن لحوق خسران له يحتاج الى جبره بل الضمان في حقه تعالى جزاء الفعل قيل والمراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفايت بفعل يضاده كما لا يستبعد الفايت بالعمل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمان الدية او القصاص واما في غيره فظاهر **قوله** هي اي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المص الى انهم لما جعلوا التنبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون وجه الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في رمضان مرارا لا يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين او ثلثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية خالصة على ما هو ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل طلاقا ويحتمل التشبيه للكرامة بناء على قصده فالجناية فيه لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وايضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا انه جوز اداؤها قبل العود لاشتراطها بالحرمة الثابتة بالظهار

فيجوز تقديمها على الفعل المنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة
في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر
فيها مقصودا وانما المحال ان يجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل
الى الجنة يصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر
المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ما
شهوة البطن امر معتاد للنفس احتيج فيها الى الزاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة
تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي
الكفارات بالعكس الا ترى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطاء وان كفارة الظهار شرعت فيما يجب تحصيل
تعلقه بالكفارة تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يتكلم اباه وشرع الزاجر فيما ينبغي او يجب تحصيله
لا يليق بالحكمة **قوله** وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول عليه اعلام من افطر
في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المص من كون العقوبة غالبة فيها من كفارة
الظهار وجه الاستدلال ظاهر واما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار لصفة التعمد
الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على علية العقوبة كما هو مقتضى
كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا يجب على من افطر خطاء بان سبق الماء حلقه في المضمضة
فلو لم يعتبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطاء ككفارة الخطاء وفي كمال الجناية كمال العقوبة
الثالث انه ليس في الافطار شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان
يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان مناعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت
اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام محقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعل الزاجر
عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلثة متقاربة جدا **قوله** وهي اي الكفارات عقوبة
وهو بمعنى انها وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتأدى
بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربة ويؤدى بطريق العقوبة كالعبادة تكون الاستيفاء
كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني انها وجبت قصدا
الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل
الخطاء مثلا وقد اشرنا الى ذلك فيما سبق **قوله** كاقامة الحد وحقه ان الحد يتوجه بطريق العقوبة
ويؤديها الامام عبادة لانه مامور باقامتها واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة وفي
يكون اداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور **قوله** حتى يسقط هذا تفريع
على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة للكفارة لكنها يجعله لكفارة
الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر يسقط بشبهة تورث جهة اباحة
فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر

الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل واما جماع زوجته واكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة
الافطار لكن قبل تبييته او شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال
رمضان وحده وشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء هنا نافذ ظاهرا فيورث
شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي يتم
به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم رجع الشهود يقتل محتجا لا يجب القصاص على الولي وعند
الشافعي يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وجهل الغير لا يورث شبهة
في حقه كما اذا شرب جماعة على امرأة وعلم به البعض دون البعض الثالث المرأة اذا افطرت عمدا حتى
لزمتها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقط عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض
اما الحيض فلانه يعدم الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم
منافيا في الصوم او استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو اصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة
وان لم يبح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يورث شبهة واما اذا انشأ السفر
بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من قبل العبد اختيارا بخلاف الحيض او
المرض فانه من قبل من له الحق **قوله** وما اجتمعا اي اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف
فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف فلغلبة معنى الاول يجري فيه
التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث و
لا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق
العبد غالب القصاص فان لله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع في شرعية
القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر
وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض
بالمال **قوله** واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله
ورسوله وقد سماه الله جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي اذا
كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق
العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل **قوله** ثم تبعية اهل الدار اي يعتبر اصلا
اذا احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين
اذا لم يوجد تبعية اهل الدار صار تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع
كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم
بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام
فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد

يصلي عليه

الابوين بل عن اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن
لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشي خلفا واصلا وقد يقال الا امتناع في كون الشي اصلا
من وجه خلفا من وجه **قوله** لكنه اي التيمم خلف مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص
وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا انتقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلوة
فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وتحقيق ذلك انه اذا جعل الميراث خلفا عن الماء في حكم الا
افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا
وان جعل التيمم خلفا عن التوضي باباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت
به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو
الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلف ضروري يعني انه يثبت خلفيته
ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجوز
تقديمه على الوقت ولا اداء الفرضين بتيمم واحد ما دام الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما
بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد اندفعت وحتى قال فيمن له اناءان من الماء احدهما طاهر
والاخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر
بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز له التحري
لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى
كان الاناءان في حكم العدم **واعلم** ان وجوب التحري عند الشافعي انما هو اذا لم يوجد ماء اخر
طاهر بيقين واما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا عدل المص عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز
التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر اي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى
ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي يبتنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء
كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولهذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه
المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع ضرورة اسقاط الفرض ليس
كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا نزاع
قوله ثم عندنا اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال ابو
حنيفة وابو يوسف الخلفية في الالة يعني ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى
التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل
حكمية فيجوز ان يكون تطهير الالة ايضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج
ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الالة لا افتقرتا الى الاصابة كالماء اذ من شرط
الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شي لان معناها الزيادة
في الحكم وترتب الاثار لا ترى ان استغناء التيمم عن مسح الراس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندهما

يجوز امامة المتيمم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز
بناء احدهما على الاخر كالغاسل على الماسح بخلاف الحنفي بل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد
المتوضي ماء كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام وان صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه
كما اذا اعتقد ان امامه مخطي في جهة القبلة وقال محمد وزفر الخلفية في الفعل يعني ان التيمم خلف عن
التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي كاقتداء المتيمم
بالمومي وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط لكن
المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضي بالمتيمم عند زفر وان وجد المتوضي ماء **قوله** وشرط الخلفية
اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم يتحول عند عدم الاصل في الحال العارض
اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين
قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى
الخلف وهو الكفارة في الحال بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او على ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة
لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك **قوله باب المحكوم عليه** وهو المكلف اي الذي
تعلق الخطاب بفعله واهليته لذلك يتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد اطلق الحكماء
وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله يعني انه لا يكون جسما ولا جسمانيا و
لا يتوقف افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو
كان غير المتعلق بالجسم لكان انسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى
الحكماء ان العقل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام
اول ما خلق الله العقل وانما قال لا دعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على اصول فاسدة
مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق
وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سبق ومنها الغريزة التي يلزمها
العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف
على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته
وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل
فقال هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب
بتامله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات
الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المص الى توضيحه وتبيين المراد فزعم
انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور

ولا يخفى بُعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمتكلم ثم فسروه هنا التفسير
ويحتمل ان يراد به الاثر الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي
يوثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة
نور الشمس يدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره يدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبهه بالنور في انه بها يحصل
الادراك يبصر اي يبصر خاصة به اي بذلك النور طريق يبتدي به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار و
ترتيب المبادي الموصلة الى المطالب فمعنى ابصاره بها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويمكن من ترتيبها
وسلوكها توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدي والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل
ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة او النفس الناطقة
فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس وتوليدها
فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك
باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل
العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات ففي كلامه تسامح **قوله** وقد يطلق العقل على قوة
للنفس بها يكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل
معناه حصول شرائط الوصول الى المط وانكشاف الحجب بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل
الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة التأثير والفعل ومعنى
القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلنا هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات
والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المط انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة
التي بها يكتسب النفس العلوم يشمل مراتبها الاربع فكيف يفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني
العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يتجلى الانوار ويحصل غاية المط وهذا يتناول المراتب
الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها الاشراق وفي المتن
مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب للنفس
باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة
مراتب قوتها النظرية اي التي بها يتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب
فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد اي يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات
مثل ان يستدل بالاثر من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص وان ينتزع
الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب
التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها
الكلية ولما تحقق المراتب الاربع وهي ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبداء الادراك وهي باعتبار
تأثرها عما فوقها مستكملة فيها ويسمى عقلا نظريا والثانية مبداء الفعل في البدن الموضوع

مكملة اياه تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها
لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها و
يسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك
بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا
بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة
على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك
بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة
عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك
بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد وان العقل الهيولاني الذي
يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة يعم والمصرح به ان الهيولاني استعداد
النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يتوصل الى النظريات اي
التأدي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه
الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون
بعد التحصيل والاحضار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعداد للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلث الاول
وكمالها كالرابعة ويطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال لاشك ان النفس في كل حال من تلك
الاحوال قوة ما لم يكن قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او
منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهو ان يدرك البديهيات مرتبة على وجه يتوصل الى النظريات مناط التكليف
اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم وتشرق عليها انوار العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات **قوله**
فاعلم ان بما يبتدي درك الحواس لا يخفى انه لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية و
ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة ولما جعل قوله
من حيث متعلقا بيبتدي والضمير في اليه عايدا الى حيث اي طريق يبتدي به من المقام الذي ينتهي اليه درك
الحواس بما يبتدي درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة
وهي اللمس اعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهو قوة مرتبة في زائدتي مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروايح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان
في مقدم الدماغ ثم يفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا يخفى ان المرتسم فيها هو
صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في
الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته وهي معلومة بتبع حصول صورته

لا لحصول لنفسه وهو نهاية تدرك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمنتهى ايضا حس الحس المشترك
وهو قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال
وهو قوة مرتبة في اخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي
خزانة والوهم وهو قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المص بها يدرك
المعاني الجزئية الغير المحسوسة التي لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة
زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي
ادركها الوهم فهي خزانة الوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من
التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة من الحس المشترك
والمعاني المدركة بالوهم كانسان له راسان وانسان عديم الراس وهذا معنى لضم المدركات من الطرفين
وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت
متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى
هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الافة في ذلك المحل توجب الافة في فعل
تلك القوة ولفظة ثم في كلام المص ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها
فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم يرتسم فيه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل
ولذا قدم الخيال على الوهم ولم يقدم الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم **قوله** فاذا تم هذا اي ارتسام الصور
والمعاني ولضم المفكرة اياهما من الطرفين يتنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لا يحيط
بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية يكتسب استعدادا لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الفضائل
الكليتين المجردتين عن العوارض المادية يقبلها من العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي
وجزئياته وهذا تمام التقرير في ان نهاية مدرك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف
المذكور للعقل ولما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور
ليس ما ذكره المص وغيره من الشارحين وانه لا يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم
الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل نور يضيء به طريق الذي يبتدأ به في الادراكات
من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال فيما لا يدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات
من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما سلكه العقلاء والصبيان
والمجانين والبهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق واريد سلوك
طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يمكن
سلوك ذلك الطريق فهي نور النفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا
ابتدأ الانسان بهذا الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتهيأ للمطلوب بفيض الملك
العلام **قوله** ثم بعلو النفس يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الاذهان

وذلك ان الوجدان لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده سمي العلم به نظريا او لا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل
بمعنى انه علم باشياء متعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة
النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتجريد البدن عن الشر الى
الخيرات وهذا التجريد يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان
الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى
فلا ينصرف الطبع عن الملايم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير
والكمال محبوب بالذات والنفس مالكة الى الكمالات مهياة لتطويع القوى ولعرفها الخيرات فاذا اثبت
العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات
والشرور يستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من
جانبها وهذا ظاهر والقابلية يستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع
لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين
القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم
على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم
قوله ثم لما كان نقصان العقل متفاوت في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس
متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال الابدان ونقصانها فكلما
كان البدن اعدل واقرب بالوحدة الحقيقية اشبه كانت النفس الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات
اقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وان كان بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها
وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور والاخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفائض عليها
من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال
فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل
القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فاذا ازدادت افاضة نوره
عليها لازديادها المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ
المرتبة التي هي مناط التكليف فقرن الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام
حكمة كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت غالبا على تمام
التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة
والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها يستفيد العلوم بعد ما ويصل الى المقاصد
ويعونتها يظهر اثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تارة بها بالاخذ
والاعطاء واستجلاب اللذائذ والتحرك للادراك وتارة تزجر عن المصلحة فيحصل الكمالات **قوله** ثم يسبق
في باب الاجماع اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير البحث وتلخيص محل النزاع ليتاتى النظر في ادلة الجانبين

وبظهر صحة المطلوب ولانزاع للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل
وجوب الصوم فى اخر رمضان وحرمته فى اول شوال ولا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل
وان للعقل دخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقل وسمع
ويمتنع كونه سمعيا صرفا اذ لا يتصور ثبوت الشارع بل وجوده وكلامه الا بالعقل وانما النزاع فى ان العاقل
اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض
الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء
على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق
تحقيق ذلك **قوله** قطعا للدور يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء
بدلالة المعجزات ولو توقف معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور **قوله** وثانيها معارضة الوهم العقل
فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب بان
مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس الى ان الوهم دون العقل فيما من جهة ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم وتربيتها بهما
اكثر **قوله** وهواء العقل وهو غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس ويرد به امر الشارع على ما ذكرنا
من تطرق الخطاء وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو رأى
الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم **قوله** فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح وذكر كثير
من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور الى ان الصبى العاقل لا يجب عليه معرفة الله لانها بكمال العقل والبالغ
والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال
العقل معرفة للوجوب والموجب هو الله بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد
موجد لافعاله كذا فى الكفاية **قوله** وان كفرت اى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع
كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر
فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر يدار معه وجودا وعدما ولم يعتبر بحقيقة السبب فينبغى ان يعذر المراهقة
التى كفرت كالمسافر سفر الحكم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يترخص برخص المسافر قلنا ذاك فى الفروع
واما فى الاصول لا سيما الايمان فيجب اذا وجد السبب الخفى او دليله لعظم خطره **قوله** وكذا اى مثل الصبى العاقل
البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم يبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا
ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو امن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من اهل النار للدلالة
على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة
والتمكن فليس بمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فانه
يحقق بعده والا فلا وهذا مراد ابى حنيفة لو حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى
فى الافاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان
ينبغى ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم
فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب **قوله** فصل
ثم الاهلية ضربان يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من اهلية الحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية
ضربان احدهما اهلية الوجوب اى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية اهلية الاداء اى صلاحيته
لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة
اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته فى ذمته حاول المصنف الرد
عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فان الله تعالى لما خلق
الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة
والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا
وهذا هو العهد الذى جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله واذ اخذ ربك من بنى
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى ذهب اليه جميع من المفسرين ان
الله تعالى اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فى ادنى مدة كلمح البصر
بالنفخ فى الصور وجمع الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم ولقنهم ثم اعادهم جميعا
فى صلب آدم ثم انشانا على تلك الحالة ابتلاء ليؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف الاستدلال بالايات
ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وتكاليف لو لم يكن بها فلا بد فيه من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان اهلا لما له وما عليه واعترض عليه
بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل
واجيب بانا لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على هذا
الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى الحيوان الغير
الادمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان اهلا
للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب وثبت فى ذمته كذا قلت معناه
الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه
الوجوب دلالة على كمال التعلق واشار الى ان هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى
كما يقال وجب فى العهد والمروة ان يكون كذا وكذا واما على ما ذكره فخر الاسلام من ان المراد بالذمة
فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد
فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا فى التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح **قوله**
قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الدلالة الدالة على الربوبية
والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا فى قوله تعالى وكل انسان الزمناه الاية تمثيل للزوم العمل له
لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال لجعل القضاء فى عنقه لا يراد به

صار اهلا للذمة بقولنا المراد بها مجرد الالزام والالتزام وتحقيق هذا الى علماء البيان ولما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع صغر بنيته وضعف قوته فلا جرم فان الراعي لها القائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن اطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق ادم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الايات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا لما عليه وليت شعري اي دلالة للعهد على ذلك واي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل من مفردات الكلام وايضا المكان مبنى هذا الاستدلال على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة **قوله** فان حكم طائر التسانح سانحا ولا تنافي بينهما اي تحريم مياسرة الميامن والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وذكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله والامر ولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الاية وقريب منه ما يقال القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وعن بعضهم ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهنا اربعة اشياء الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر **قوله** فقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ويستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال

فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب **قوله** كنفقة القريب فانها تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه قريبه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام **قوله** وان كان عاقلا اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ الواصل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكن ليس مرادا لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتاكيد بقوله وان كان من العاقلة **قوله** فالعبادات لا تجب عليه اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدني تغليبا او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم يخل عن فائدة وسببه حدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه ولما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له ولو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعدما عرضها القاضي عليه فرق بينهما وذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كان المؤدى فرضا كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا **قوله** واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا يخفى ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس الغرض ان الله تعالى اراد من كل مكلف الايمان حتى يلزم من عدم اداء البعض تخلف المراد عن ارادة الله تعالى وهو محال الا ترى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض تخلف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود هو الاداء في حق من علم الله

منه الاثمار ولنا انه في حق غيره فالمقصود الابتلاء والالزام الحجة فان قيل فقد يجري النيابة في المالية
كما اذا وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه اجيب بان فعل النائب في
نيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي **قوله** مؤنة
محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخلو الشيء من معنى العبادة والعقوبة
في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود **قوله** والكاملة اي القدرة الكاملة يكون بالعقل الكامل
اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو
البدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل ولهما كما في
الصبي العاقل والمعتوه كانت الاهلية ناقصة **قوله** فيما يثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانها اما
حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد
بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة واحكامها مذكورة في المتن
قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض
فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حتى يأثم بتركه والجواب
انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ
بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا
يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة
فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلام
واحكامه اللازمة منه ضمنا لا من احكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة
الدارين وصحة الشيء انما يعرف من حكمه الاصلي الذي وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وههنا
كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبل يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي
للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي يترتب عليها في هذه الصورة **قوله** الا ترى انها
اي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي
تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعد ذلك ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم
لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان **قوله** اما الكفر فيعتبر من الصبي ايضا كما يعتبر الايمان
انما لو عفي عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على
ما هي عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب وتقدس فيصح ارتداد الصبي
في حق الاحكام الاخروية اتفاقا لان العفو عن الكفر وحصول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به
عقل وكذا في حق احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث
من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل الشرع عنه بعذر ولا
يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الاعتقاد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة

وانما لم يقبل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلام حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل
قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان فيها احتمال الضرر
لا يملكه الصبي الا باذن الولي فيندفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهدة **قوله** ولا
مباشرته لانه ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي
الحق انه لا ضرر في اثبات اصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلمت الزوجة وابى
الزوج فرق بينهما وكذا ارتداد الزوج وحده **قوله** الا القرض اي الاقراض اذا استقرض مال
الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان القرض قطع الملك عن العين
في ذمة من هو غني مليء في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا ويقرضه
مال اليتيم ويكون البدل مأمون التحلي باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير
دعوى وبينة وهذا المعنى كون القاضي اقدر على استيفائه وقيل انه يجوز للاب ايضا **قوله** وما كان
مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح
والصلح جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان
ضررا ونفعا ويلزم منه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي
المولي **قوله** فانه اي الصبي اهل لحكمه اي لحكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشر الولي بنفسه
وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له ويملك الاجرة اذا آجر عبدا له
قوله وتوسيع طريق تحصيل المقصود حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي **قوله** عندهما اي
تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق
انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة
فخر الاسلام ان رأي الولي شرط الجواز وعموم رأيه بخصوصه فيجعل كان الولي باشر بنفسه يعني ان رأي
الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه واما بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث يجاوز تصرفه
الى تصرف الغير وفيما باشر بنفسه خاص لا يجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير بخصوصه
بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه **قوله** واما وصيته فباطلة لا يخفى ان هذا جواب سؤال يمكن
تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال
بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما الضرر بزوال الملك في الحيوة فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر ههنا
عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية فيما يتردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للورثة
وعلى هذا لا يتم جواب المص لان غايته بيان الضرر في الوصية ويلزم منه صحتها فان الولي ولا دولا
رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها يتضمن نفعا يعتد به بل هو ضرر محض والنفع الذي يتضمنه
انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز

وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج ٤

وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب
المص على التقرير الثاني بان يق لو اراده ان تضررها اكثر لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا
لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر
المحض وبهذا يشعر قوله لا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني ان الضرر المحض قد شرع للبالغ لكمال
اهليته كالطلاق وفي كونه ضررا محضا نظر **قوله فصل** الامور المعترضة على الاهلية سماوية و
مكتسبة اما السماوية فمنها الجنون لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعرض عليها فيزيلها او يخل بها
او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل من عرض عوارض
كذا في الظهر وسببه معنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يق للبياض من عوارض
الثلج ولو اريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب
ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها مدخل
باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر
والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال
القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما
لاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا
قوله لمنافاته اي لمنافاة الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره
الشرع وبانتفاء القدرة ينتفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب **قوله** لكنهم قالوا الجنون
اما ممتد او غير ممتد وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط
للعبادات وغير الممتد ان كان طاريا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الحاقه بالنوم والاغماء
الجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية
نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون
الذمة الثالث انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج في القضاء سقط الوجوب لنا الثالث ان المجنون
اهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من احكام الوجوب فيكون اهلا للوجوب
في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه في الوقت وجابه بعد الوقت فقط
هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طاريا واما اذا كان اصليا فعند ابي يوسف يسقط بناء
على الاصالة او الامتداد وعند محمد ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في اكثر
الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلي والطاري امران احدهما ان الاصل في الجنون
الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هي الاصل في الجبلة فيكون اصالة الجنون امرا
عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطاري وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان

لامر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطاري وجه التفرقة ايضا
امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد والحاقا
بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فانه في حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما
ان الاصلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون امرا اصليا لا يقبل الالحاق بالعدم والطاري
قد اعترض على محل كامل للحوق الآفة فيلحق بالعدم **قوله** ثم الامتداد في الصلوة يعني ان الامتداد
عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة
الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة فانه وقت جنس الصلوة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق
بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس محلا للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء
ثم اشترط في الصلوة التكرار لتتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني
جنس الصلوة فاشترط تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب
الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط القضاء فلو جن قبل الطلوع وافاق في
اليوم الثاني بعد طلوع لا يجب القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم يصر الصلوات
ستا وعندهما يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الاوقات
ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرطه المصير الى التأكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم
لا يدخل الا بعد احد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزم زيادة المرتين في غسل اعضاء
الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة فان قلت فضل ابن يربو عليها والا
في الزكوة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند ابي يوسف رحمه الله في رواية هشام عنه يقام
الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب **قوله** وذلك لانه لا يكون حجرا لان الحجر هو ان
يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن اهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي والولي وايمان المجنون
استقلالا لا غالم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح لان الاعتقاد
ليس ركنا له ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يق ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل
نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره اولى **قوله** ولذا اسلمت امرأته لو ذكر بالفاء على انه تفريع
على صحة ايمانه تبعا لكان انسب يعني لو اسلمت كتابية تحت مجنون كتابي فله ولي كتابي يعرض
الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما تبعا له وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس
التاخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي
التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من انقطاع بعارض المجنون على الوطي **قوله** ويصير مرتدا تبعا لابويه
فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار
وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية

او عروض الجنون **قوله** فان ای المجنون یوخذ بضمان الافعال فی الاموال کما اذا اتلف مال انسان تحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداوه یحتمل النیابة بخلاف اقواله فانه لا یعتبر بها شرعا لانتفاء تعقل المعانی فلا یصح اقاریره وعقوده وان اجازها الولی **قوله** ولا یلزم علی هذا الحرمان بالکفر والرق کما اذا ارتد الصبی العاقل او استرق فانه لا یستحق الارث اما الکافر فلانه لا ولایة له وهی السبب للارث علی ما یشیر الیه قوله تعالی حکایة عن زکریا علیه السلام فهب لی من لدنک ولیا یرثنی واما الرقیق فلانه لیس اهلا للملک **قوله** وحکمه ای حکم العتة حکم الصبی مع العقل وذلک لان الصبی فی اول احواله عدیم العقل فالحق به المجنون وفی الحر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا یمنع صحة القول والفعل حتی یصح اسلامه وتوکله فی بیع العین والشراء وفی طلاق امراته واعتاق عبده ومنع ما یوجب الزام شیء یحتمل السقوط فلا یصح طلاق امراته واعتاق عبده ولو باذن الولی ولا بیعه ولا شراوه لنفسه بدون اذن الولی ولا یطالب بالحقوق الواجبة بالاملاک بالعقود کثمن المشتری وتسلیم المبیع ولا یجب علیه العقوبات ولا العبادات وفی التقویم انه یجب علیه العبادات احتیاطا **قوله** الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا یوخر عرض الاسلام علی المعتوه الی کمال العقل هذا الاستدراک لیس کما ینبغی لانه لا فرق بین المعتوه والصبی العاقل فی عدم تاخیر عرض الاسلام لان اسلامهما صحیح وصح خطابهما والزامهما لان ذلک لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فیما یرجع الی حق الله تعالی خاصة وانما التاخیر فی حق الصغیر خاصة کذا فی شرح الجامع وغیره **قوله** ومنها النسیان وهو عدم الصورة الحاصلة عند العقل عما من شانه الملاحظة فی الجملة اعم من ان یکون بحیث یتمکن من ملاحظتها ای وقت شاء ویسمی هذا ذهولا او سهوا او یکون بحیث لا یتمکن من ملاحظتها الا بعد تجشم کسب جدید وهذا هو النسیان فی عرف الحکماء والنسیان لا ینافی الوجوب لبقاء القدرة بکمال العقل ولا یکون عذرا فی حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء والنسیان لا یفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسیا یجب علیه الضمان واما فی حقوق الله تعالی فاما ان یقع المرء فی النسیان بتقصیر منه کالاکل فی الصلوة حیث لم یتذکر مع وجود المذکر وهو هیئة الصلوة فلا یکون عذرا واما لا بتقصیر منه فیکون عذرا سواء کان معه ما کان داعیا الی النسیان ومثلا کما للتذکر کالاکل فی الصوم لما فی الطبیعة من النزوع الی الاکل او لم یکن کترک التسمیة عند الذبح فانه لا داعی الی ترکها لکن لیس هناک ما یذکر لحصول الهیبة بالبال واجراء ما علی اللسان فسلام الناسی فی القعدة یکون عذرا حتی لا یبطل صلوته اذ لا تقصیر من جهته والنسیان غالب فی تلک الحالة لکثرة تسلیم المصلی فی القعدة فهو داعیة الی السلام **قوله** وهو ای النوم لما کان عجزا عن الادراکات ای الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسکن فی النوم وعن الحرکات الارادیة الصادرة عن قصد واختیار بخلاف الحرکات الطبیعیة کالتنفس وغیره اوجب تاخیر الخطاب بالاداء الی وقت الانتباه لامتناع الفهم والایجاد العقل حالة النوم ولم یوجب تاخیر نفس الوجوب واسقاطه ای النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامکان الاداء حقیقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما یسقط الوجوب

حیث تحقق الحرج بتکثیر الواجبات وامتداد الزمان والیوم ولیس کذلک للعادة واستدل علی بقاء نفس الوجوب بقوله علیه الصلوة والسلام من نام عن صلوة او نسیها فلیصلها اذا ذکرها فانه لو لم یکن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قیل وفی لفظه عن اشارة الی وجوبها حال النوم والا لکان نائما عن الصلوة **قوله** وابطل ای النوم عبارات النائم فیما یعتبر فیه الاختیار کالبیع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختیار فی النوم حتی ان کلامه بمنزلة الحان الطیور ولهذا ذهب المحققون الی انه لیس بخبر ولا انشاء ولا یتصف بصدق ولا کذب **قوله** ولهذا قراءته فی صلوته لا یصح هذا مختار فخر الاسلام وذکر فی النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفی النوازل ان تکلم النائم یفسد صلوته وذلک لان الشرع جعل النائم کالمستیقظ فی حق الصلوة وذکر فی المحیط ان عامة المتاخرین علی ان قهقهة النائم فی الصلوة یبطل الوضوء والصلوة جمیعا اما الوضوء فبالنص لعدم الفارق بین النوم والیقظة واما الصلوة فلان النائم فیها بمنزلة المستیقظ وعن ابی حنیفة رضی الله عنه یفسد الوضوء دون الصلوة حتی کان له ان یتوضا ویبنی علی صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبنی علی انها فی معنی الکلام وقد زال ذلک بزوال الاختیار فی النوم بخلاف الحدث فانه لا یفتقر الی الاختیار وقیل علی العکس ولما فی القهقهة من معنی الکلام حتی کانها من جنس العبارات صح تفریع مسئلة القهقهة علی ابطال عبارات النائم **قوله** ومنها الاغماء اعلم انه ینبعث عن القلب بخار لطیف یتکون من الطف اجزاء الاغذیة یسمی روحا حیوانیا وقد افیضت علیه قوة تسری بسریانه فی الاعصاب النابتة فی اعضاء الانسان فتثیر فی کل عضو قوة یلیق به ویتم بها منافعه وهی ینقسم الی مدرکة ومحرکة اما المدرکة فهی الحواس الظاهرة والباطنة علی ما عرف واما المحرکة فهی التی تحرک الاعضاء بتمدید الاعصاب وارخائها لینبسط الی المطلوب او ینقبض عن المنافی فمنها ما هو مبدا الحرکة الی جلب المنافع ویسمی قوة شهوانیة ومنها ما هی مبدا الحرکة الی دفع المضار ویسمی قوة غضبیة واکثر تعلق المدرکة بالدماغ والمحرکة بالقلب فاذا وقعت فی القلب والدماغ افة بحیث یتعطل تلک القوی عن افعالها واظهار اثارها کان ذلک اغماء فهو مرض ولیس بزوال للعقل کالجنون والا لعصم منه الانبیاء ثم الاغماء فوق النوم فی ایجاب تاخیر الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبیعیة کثیرة الوقوع حتی عده الاطباء من ضروریات الحیوان استراحة لقواه والاغماء لیس کذلک فیکون اشد فی العارضیة ولان تعطل القوی وسلب الاختیار فی الاغماء اشد لان مواده غلیظة بطیئة التحلل ولهذا یمتنع فیه التنبیه وبطوء الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطیفة سریعة التحلل الی الدماغ فلذا ینتبه بنفسه او بادنی تنبیه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سیما فی الصلوة کان نافیا للبناء حتی لو انتقض الوضوء بالاغماء فی الصلوة لم یجز البناء علیها وقلیلا کان او کثیرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غیر تعمد فانه یجوز له ان یبنی علی صلوته لان النص مجوز البناء انما ورد فی الحدث الغالب الوقوع

قوله ومنها الرق وهو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع
عجز حكمي يعني ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق
الله تعالى ابتداء يعني انه يثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم
بالبهائم في عدم النظر والتامل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبد عبيده متملكين مبتذلين
بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء يعني ان الشارع جعل الرقيق
ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيه
التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان
يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان تجزيه الرق ضرورة وعن بق لسلمنا امتناع تجزي الرق
ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحرية في
البعض ويجعل العبد لنفسه في بعض الاخر مشاعا ولا يثبت شهادة الولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي
ولانها مبنية على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه
لا تنافي الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل به بل المحل متصف بهما
مشاعا كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله
وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه
يعني ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته
فانكسر والمطاوعة حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا فا
بين علينا ان كذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع على المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة
والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الاخر وذهب
ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق يتجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض
ولا في الكل بل يكون كالمكاتب في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب
لذلك مع تضرر المالك به فتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق
وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية وهو متجز فكذا
ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له والرق
انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال
بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى الاخر يكون ايجادا
للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعلة بل لا يسقط ما بقي من المسكة فان قيل ففي
ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك اجيب بانه الممنوع للعبد ازالة حق الله تعالى
قصدا واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء
فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا

وان اسلم اي قوله والرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض

واصلا

اصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار
بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس واذا قيل فاي اثر للاعتاق عند
ازالة بعض الملك اجيب بانه اثر فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتوق البعض ولا ابقاءه في
ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لانه السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى
احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض كالمكاتب عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله
الا في الرد الى الرق قوله والرق يبطل مالكية المال لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا له لان
المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان [illegible]
مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا بالحجر عليه ثم لم يجز ان يكون مملوكا من جهة انه مال ويبتذل ومالكا
من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية نفعا والمالكية مالا
وبالعكس فالرقيق ان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام المال ولو باذن المولى فلا يملك التسري
القسري لابتنائه على ملك الرقبة دون المنفعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غيرهما بطريق
الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا
صح عند الشافعي قوله ولا يبطل الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه
الاشياء بل بمنزلة المبقي على اصل الحرية الا انه محتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية
لوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة
والدم حقه لا حق المولى فيصح اقراره بهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما والاقرار بالسرقة انما يوجب القطع
ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ورد المال لوجود الاذن وان كان محجورا
فعند ابي حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف يصح
في حق القطع دون المال لانه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت وبالمال وهو
على المولى فلا يصح ولمحمد ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فبقي المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة
مال مولاه وايضا المال اصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع
صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قبل في حالة البقاء والمال في حالة
البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفي القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه
المولى وقال المال لي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله ومناف يعني ان الرق ينبئ عن العجز و
المذلة فينافي كمال اهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة
بها صار الانسان اهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات واما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن
والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة
ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء او

او لم يشاء غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعف ذمة الرقيق عن احتمال الدين
حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب
بان تصرف اولا الى الدين الكسب الموجود فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان امكن
والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن فى ثبوت الدين تهمة واما اذا كان كالدين الذى اقر به المحجور
والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف
اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى ان يعتق ويحصل له مال اما الدين فلانه متهم فى حق المولى لا فى حق نفسه
واما العقر فلانه قيمة البضع لشبهة العقد ولا شبهة فى حق المولى لعدم رضائه فلا يظهر ثبوت العقر فى
حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى ويتنصف الحد لان تغلظ العقوبة
بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتواتر النعم وكمال الكرامة وهذا ناقص فى حق العبد بالاضافة
الى الحر فتنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح فى حق
النساء فتتنصف ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا فى
القسم يكون للامة نصف ما للحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لا يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل
نصف الثلث ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى
فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة امة او حرة لقوله عليه السلام
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واصحابنا على كون المعتبر رق
الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صار
المرأة به محلا للنكاح فحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق فى حقها اوسع
وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما سبق فيفوت حل محلية
الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية حتى
ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلاث الكل فالمعتبر فى عدده رعاية جانب
المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية
المالية التى هى فى الامة اوفر فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية وكلما ازدادت المملوكية ازدادت
المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان الكية ثلث حبيبة اوسع من الكية
حبيبين فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لنقصان الكية فيكون طلاق الحر تحت العبد ثنتين وطلاق الامة
تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتنصيف قد اعتبر ثم حيث تنصف عدد زوجات
الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبر فى حق الطلاق ايضا لزم النقصان من النصف
لان الحر يملك اثنتى عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات موزعة على زوجتين
تحقيقا للتنصيف فلو انتصف الطلاق فى حقه ايضا لزم ان لا يملك العبد الا اربع تطليقات وهذا
اقل من الست التى هى نصف اثنتى عشرة **قوله** ولما كان حل المالكين اى يريد ان يفرع على ما فات الرق من الكرامات

بخلاف المالكية الحرا وسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجال ايضا

نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجانى قيمته بشرط ان ينقص عن دية الحر ان
قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعى يجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الرقيق جهة المالية
وجهة النفسية فاعتبر الشافعى جهة المالية لان المال يجب للمولى وهو ملك فى العبد لا الولاية لان
الواجب فيه النقد دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما
يعتبر فى ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة النفسية لانها اصل والمالية تبع تزول بزوال
النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها
وذلك بالمالكية فانها كمال لحال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح
وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف
واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر فما له الا نقصان
فى مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يكون فيها نقصان لانه يملك شيئين
ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان
شئ من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع فى اقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو
المهر وفى اقل ما يقطع به اليد التى هى بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر
وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى فى العبد هو جنس من مالكية المال فكان ينبغى ان ينقص من قيمته
الربع توزيعا على ما جعل الحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا وقد بقى مالكية اليد وفوتت مالكية
الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان
كلا منهما اصل مستقل وكذا ناقش الشارحون هذا التقرير كلامهم اعترض المصنف بين لحريها انه لو صح ما ذكرتم
لزم ان لا يجرى التنصيف فى شئ من احكام العبد اذ لم يتمكن فى كماله الانتقاص بما قل من النصف بل من الربع
على ما مر فيجب ان يكون نقصانا فى النكاح والطلاق وغير ذلك بما قل من النصف واللازم باطل اجماعا وبيانه
ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجرى النقصان فى شئ مما يتعلق بالنكاح من
الازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهى كاملة واللازم
باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان
يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل المبنى على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا
لا يتعلق قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبنى على المالكية
ونقصان الرقيق فى ذلك باقل من النصف والحاصل ان النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه
لا فى حكم لا يلايمه فالنقصان فى المالكية يوجب النقصان فى الدية لا فى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل
بالعكس وعن الثانى ان تنصف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح
وان لم يوجب نقصان الزوجات لكنه لا ينافى ان يوجبه امر آخر وهو نقصان الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح فى الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لسكوته عن ذلك كالطلاق

والعزة والقسم انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية **قوله** ولما
انتقص الحر برزال العلة في قضاء بها العبد ان المعتبر في جانب المالكية فلا يلزم التنصيف بل العبرة لكن اذا بلغت
دية الحر او زادت عليها ينقص منها شيء اعتبره الشرع في صورة الحرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة
العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة في تحقيقه كما ان حقيقة المساواة منتفية كذلك شبهتها
وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر
باعتبار المالكية والكرامة فالاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل
كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني نعم من ان الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في
جانب المستحق هو ضمان المال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفسية العبد معصومة متقومة عن الهدر معتبرة
في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس
والعتق وايضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وايضا يجب على العاقلة
دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لانه في ذلك كالقصاص يستوفيه المولى
والمال يجب للعبد ولهذا يقضى ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فهو يستوفيه **قوله** واهل التصرف يعني
ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف بنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على
اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في
كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل فلا يصح الحجر في البعض بعد الاذن
العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي ليس تصرفه لنفسه باهليته
بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويد العبد في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا
للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والتسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم
باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد فاليد انما يستفاد بملك الرقبة
او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن
ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى حاصل الجواب ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل
للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهلية الوسيلة لا يوجب عدم اهلية المقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن
الى المقصود طريق سوى الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق اهل التصرف وملك اليد انه اهل التكلم
والذمة اما الاول فلانه يقبل روايته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله
واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولهذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين
ولا يملك المولى فسخه حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح
من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين ولما كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم
في ذمته شيئا ويجب ان يكون له طريق الى القضاء دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء
وادنى طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا الا بالولاية

لجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة
البدل كما في عقد الكتابة وشبهه في النكاح والطلاق ولا يثبت بمقابلة الاول كما في البيع فانه قبل ملك الرقبة حكم التصرف
وسببه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد ويكون
حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لم يبق اهلا للملك بعدما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة
عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث
ولهذا قال ابو حنيفة ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا ينفي ما ذكر في الهداية ان الاذن فك
الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته
وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه
المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى
كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء لما قلنا وفي بقاء الاذن فقضاؤه على ما ذكره المص
ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى الا كما يقع فحال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى
وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه فيصح كما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال فحال بقاء الاذن لانه
في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت فيما وكل به والاذن يعم وانما قال مرض المولى لانه في صحة
المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة اذا اشترى بغبن فاحش فلم يصح من المأذون ولا يصح
من الوكيل وقال فخر الاسلام وذلك اي لان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك
وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض الموت وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون
بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى
عزله بدون تعجيزه نفسه **قوله** وهي اي الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب
الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض لهم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع
الاثم الضمان اي القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الاحراز فيساويه
في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بها وقال
الشافعي القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامة البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر **قوله**
والرق يوجب نقصا ما في الجهاد لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثني من الصلوة والصوم فلا يكمل له
القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة
انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمملوك ولا يسهم وهذا بخلاف نفيل الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل وبالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك **قوله** وينافي الولايات
كلها بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك
لانه لا ولاية على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لانه امان تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون

فانه ليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه من حيث انه انسان
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر الاكتساب فاذا آمن الكفار فقد اسقط حق
نفسه في الغنيمة اعني الرضخ فيصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى
في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى
الغير ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بانه لا يستحق
الرضخ استحسانا لانه محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالما وقد ظهر للمولى
واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القيام او دليله
حتى يكون الامان اسقاطا ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان
وانما يستحق بعده قوله فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص
ويكون هذا ضمانا على المولى بان يخير له عليك تسليم العبد بالجناية الى من تهاصلة في جانب المولى وعوضا
في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فيكون رقبة العبد
بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح ومنافع البضع اجيب بانه
ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع قوله الا ان يختار
المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجناية الخطاء
لانها ثابتة بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى
الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد رحمه الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة
الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كما في العبد وقد عدل
عن ذلك في الخطاء من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما في الحوالة
فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل قوله ومنها الحيض والنفاس يعني جعلهما من العوارض لانه اخذهما
صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن
الا انه ثبت بالنص ان الطهارة منهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس
وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلوات حرج لدخولها في حد
الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس يندر فيه فلم يسقط الوجوب الاداء ولزم القضاء وقد سبق تحقيقه في بحث الوقت قوله
ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون والاغماء قوله مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول
المرض لان سبب الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض على اصله لانه
يحصل بضعف القوى وترادف الالام قوله ولا يحتمل ما لا يحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغرماء
بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا يزيد قيمته على
ثلث ماله قوله نظر له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثاني

لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على
الورثة القليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استثناء
من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة اي تهمة
ايثار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضغينة له اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل قوله
بان يبيع يعني لو باع من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية تصور حيث آثر الوارث
بعين من اعيان ماله بمقابله لا يبغي لا يسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابي حنيفة رضي الله عنه لكن
حق الورثة كما يتعلق بالمال يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المال ولما بيعه من
الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين قوله ولا يجوز للمريض البيع
من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان
يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغرماء انما تعلق بالمعنى وهو
المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين من ماله بخلاف الورثة فان
حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا ان يأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون
من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقوقهم تعلق بعين المال فيما بينهم قوله
ومنها الموت هو من العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة
وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه اوزال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية
او اخروية والدنيوية اما تكليفا وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها ولما ان يكون شرع لحاجة
غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين او بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه
السقوط الا ان يوصي بها ولا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني
اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء
سواء يجب له على الغير او للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات وعقاب
بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصل في الكتاب قوله واذا كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة لان الذمة قد ضعفت
بالموت فوق ما يضعف بالرق اذ الرق مرجو زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة و
يستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوى الذمة لان المال محل الاستيفاء الذي هو
المقصود من الوجوب وذمة الكفيل تقوي ذمة الاصيل وتهيئه لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا
كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند ابي حنيفة رحمه الله لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة ولا التزام
وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب به في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا
اذا ظهر له مال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت وانما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع
صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام اتي بجنازة رجل من الانصار

فقال للاصحاب هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي رضي
او ابو قتادة رضي الله عنه هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل
بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه
على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها
واما الظهور والذمة يتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق
من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت انما هو بضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر
الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له قوله حتى يترتب عليها اي على التركة حقوق الميت بكون تجهيزه
ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث المال الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين
كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق احق
بالعين قوله لحاجته اي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة
التي هي باعتبار المالكية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى
لانه يحتاج الى الحضرورية معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحيوة بحرية اولاده اذ الرق
اثر الكفر الذي هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بالطريق الاولى
قوله واما المملوكية فتابعة يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب
ضمنا وتبعا لبقاء مالكيته بالضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من ان يستند الى زمان فان
حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم اسناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى له وان
جعل الحرية مستندة الى حال اجزاء الحيوة على ما قيل انه بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى
التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب فهو يوجب الحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى
المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من حيوته فقد استند المالكية والمملوكية وتوقف العتق الى ما بعد
الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد
وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة الى المولى وتوقف العتق في الكتابة شرط الملك فيثبت ضمنا وان لم يكن
المحل قابلا كالملك في المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان
المغصوب حالة اداء البدل هالكا قوله ونيابة الارث اي ولانه يبقى ما يقتضي حاجة الميت ثبت للوارث
بطريق الخلافة عند فقد المالك لانه يحتاج الى من يخلفه في امواله فيفوض الشارع ذلك الى اقاربه الذين [illegible]
نظرا له من جهة ان انتفاع اقاربه باموال بمنزلة انتفاع نفسه بها قوله والخلافة اذا ثبت بسببها
وهو مرض الموت فانه مفض الى الموت الذي هو سبب تصير الميت حكمية اي المريض مرض الموت محجورا
عن التصرفات التي تبطل بها الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال اوصيت بفلان
بكذا او قال للعبد انت حر بعد موتي او اذا مت فانت حر فانه كلام الايصاء وتعليق الموت سبب الخلافة

اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة في ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر سببا
لاثبات الخلافة واما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بما هو كائن زوال الملك
وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب لبقاء الملك وثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا تبين ان
التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار يتحقق من الاموال كانه يبقى بين [illegible] واختلفوا
اذ لا يلزم فيه انعقاد السبب في الحال مع العقود [illegible] على الوصية والتعليق بالموت يثبت الخلافة الا ان الحق
ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمل كالوصية بالمال كان
له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه وبخلاف
الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال
قوله ومن سقوط التقويم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الامة
والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشت واستولدت
صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا يضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين
نصيبه منها قوله واما ما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت فالقصاص فان الجناية وقعت على حق اولياء
الميت لانتفاعهم بحيوته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان
قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحيوته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له
نعم الا انه خرج عن ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي بقيامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك
للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشرى خلافة عن الموكل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب
للوارث فيصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الوجوب مع
ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق
قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما
عن البقية يعني لو اقام الوارث الحاضر بينته على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب يجب اعادة البينة
ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما في حق القصاص كانه منفرد
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في حق الاخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
ان القصاص موروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت
القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح او بالعفو والمال
يصلح لحوائج الميت من التجهيز والتكفين وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وقد صار
الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت للورثة
خلافة لا اصالة قوله واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر او بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به
كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي يكون من المكلف الجهل وهو عدم

العلم عما من شانه فان قارنه اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به
والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه مما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة فهو في
الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات
كماله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فانه مكابرة اي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكار باللسان واباء بالقلب بعد وضوح
الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر من يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا وكثير من الكفار ممن لا يعرف الحق ويكابر بترك النظر
في الادلة والتامل في الايات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى والذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابناءهم الاية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المعتبر بالاذعان والقبول **قوله** ونحوها اي مثل المذكور
كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير **قوله** فيحد قاذفه اي قاذف المسلم
الذمي في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب النفقة تفريع على صحة النكاح
لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ابتداء وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم
برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع
فح يفسخ واذا لم يكن هذه الفروع الثلثة متعلقة بثبوت الاحصان كان في تاخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت
الاحصان متضمنا للدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغيير اسلوب
كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي ان ديانتهم بعيد فعند التعرض لا
للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد ولكن امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض
لهم بسبب عقد الذمة فلا يجب شئ من ذلك لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب
النفقة على ناكح المحرم على قاذفه فايجابه تقويم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة
وهي الحفظ عن التعرض وكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك **قوله** واكلهم الربوا وقد نهوا عنه
من نهي اهل العلم والصواب ولعنهم الربوا **قوله** فان ديانة الكفار يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام
لا يكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربوا وحرمة القتل بغير حق **قوله** بل المراد بمعتقدهم اي
ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم او لم يرد سواء كان حقا او باطلا
واقع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم بخلاف
حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فان تكاية فسوخ
منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعضهم كما اذا اعتقد واحد جواز الزنا
او القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا اصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع
الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت
به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة ادم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في
دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم ما لم يعتمد على شرع

قوله ولا كذلك من ليس في نكاحها اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احديهما
زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المناكحين يعني البنت التي ليست بزوجته وهو المراد بالوارث الاخر
ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعديا بخلاف تضرر
الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان تواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها
مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع
الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة **قوله** وغناها يغني اي المال
في نفسه ان قل او كثر والحاجة دائمة لا مكان ان يحتاج الى النفقة **قوله** كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة
بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه مرئيا بالجنة بالابصار وكونه تعالى خالقا للشرور والقبائح
وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وبجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما
لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل
الكافر لان صاحب الهوى متأول بالقران اي غير منكر ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله
على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقران اي
متمسك به صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانا الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام
الشرع معترف بحجية القران ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم **قوله** وجهل الباغي هو الخارج عن طاعة الامام متأولا
القاسي بشبهة طارية فان كان له منعة وقد سقطت ولاية الالزام لمنعة حسا وحقيقة فيعمل تاويله
الفاسد ولا يوجب ضمان ما اتلف من المال والنفس لكن يستحق ضمان ما كان في يده لانه لا ملك والمراد
انه ينفي وجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يبرءون بذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد
انقطع لمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا يظهر في حق الشارع
ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب
علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر
ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا تجمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق
الدفع **قوله** ولم يحرم الميراث بقتله اي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا
اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او
قصاصا وكذا الا يحرم الباغي بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله ويتمسك بما
عرضت له من الشبهة وولاية الالزام ساقطة عنه لمكان المنعة وكان فيه الحق في حق الاحكام كما في
الاثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح
في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الان على الحق والا
فيحرم اتفاقا **قوله** ولما كانت الدار واحدة يعني ان ملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال
اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار فكل جهة فنحن

لا يملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة يرد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن
لا يضمن اموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة
من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا
بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان تناقضا لان
اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان
قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما
يصح استنادا لا ابتداء **قوله** ويجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس
الدين واصوله وهو لغاية ولا وهو دونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كلاما او فقها وعدو ذلك
اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا او الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون
مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث
لان الكتاب ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين
الكتاب والسنة تواترا عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان
لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورة او يكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة
الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عنده تمسكا بقوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر
اسم الله تعالى وبان المؤمن ذاكر بقلبه للتسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله تعالى في قلب
مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين تمسكا بما روي ان النبي عم قضى بشاهد ويمين والعمل
بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطاء في الاجتهاد لان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق
يحتمل ان يكون نهيا لا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه
الميتة او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما اهل لغير الله به وقوله تعالى
فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين
ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع اخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة
المشهورة اعني قوله عليه السلام البينة للمدعي واليمين على المنكر ما ذهب اليه الشافعي في مسئلة القسامة
وهو ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد وجماعة من انه لو ظهر لوث اي علامة
يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل
في صورة الخطاء واما في صورة العمد ففي القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص
وكذا عند مالك واحمد تمسكا بقوله عليه السلام للاولياء في مقتول وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون
دم صاحبكم اي دم قاتل صاحبكم الى اخر الحديث فظاهر كلام المص في تقرير القول ليس على ما ينبغي
وانه لا حاجة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على المنكر وهو
مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع ام الولد تمسكا بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات

الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبان المالية متيقن وارتفاعها بالولادة مشكوك لان الاثار الدالة
على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه **قوله** كمن صلى الظهر اورد مسئلتين
اوليهما مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية مثال في تتميم وتكميل الاولى لا مثال الاتية فيها مخالفة الاجماع فلا يكون
الاجتهاد صحيحا **قوله** ولم يعتد بالظهر اي بخلافه ثم قضى الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان
الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم به لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع **قوله** واذا عفى احد الوليين
واقتص الاخر جهلا بالعفو وبان عفو احد الاولياء يسقط القود بتحقيق الدية لا القصاص لان هذا جهل
في موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد
بالقتل حتى لو عفى احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا
بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما تنبه الظاهر بقائه وهو ايضا الظاهر عليه نفاذ
التصرف في حق الغير فيكون محل اشتباه ويصير شبهة في درء الحد **قوله** اذ هذه الكفارة يعني كفارة الصوم
تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له القول بذلك
او بلغه الحديث اعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا
وعند ابي يوسف يجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار
وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس
اجتهادا صحيحا لمخالفة الاجماع **قوله** ومن زنى بجارية امرأته او والده يظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة
مال الزوج لفرط الاختلاط اذ حل الزوجية توجب حل مملوكها وان مال الاصل مال الفرع او حلال له فهو شبهة
اشتباه اعني الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد بشبهته لكن
لا يثبت النسب ولا يجب العدة لان الفعل تمحض زنا بخلاف شبهة المحل ويسمى شبهة الدليل الشرعي النافي
للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان
الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عليه السلام انت ومالك لابيك واما جارية الاخ والاخت
فمحل للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد **قوله** واما جهل يصلح عذرا كجهل من اسلم
في دار الحرب فلم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من مثل الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له
في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا تقصير منه بسماع الخطاب حقيقة او تقديرا
لشهرته في محله **قوله** فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين
ترك التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا **قوله** وقصة تحريم الخمر هي ان بعض
الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم لعدم علمهم بتحريمها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان لما نزل تحريم الخمر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا
الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم
يطعمونها فنزلت **قوله** والبكر اي ويجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد والكونها من اهل

زوجها الاب والجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ وهكذا اورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا **قوله** لانه تطلب العلم ولا جبر عليها اى على البكر وتوهم القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم يكلف بالشرائع لا سيما المسائل الخفية **قوله** حتى يشترط القضاء تمامه اى في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اى لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر بالزام على الغير وتوهم زيادة النظر من الولى وهو غير مستيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا برفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة عليها والزوج يثبت زيادة حق على حق مشترك فكذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك اصلا واستيفاءه ضمنا **قوله** ومنها اى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حلال اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فيتصرف فيه ويحيل الى مشابهة المغتذى فيصير جزءا منه والدواء عما يحيل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها او من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء الذى القى فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يصح حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شربه بلا سكر في ظاهر الرواية **قوله** حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك ايضا الماتريدى عن ابى حنيفة ان الرجل اذا كان عالما بفعل النبيذ فاكله يصح طلاقه واعتاقه **قوله** فهذا خطاب يتعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله وانتم سكارى قيد الخطاب يعنى لا تقربوا حتى يلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما يتعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وانت صاح ولا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمأمور والمنهى عنه اى اطلب منك صلوة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو المذكور لا اصل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا عن قوله واوفوا يكون قيدا للايفاء لا للطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء به عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك في حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم والمثلث يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ انما يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما والاحكام

لانه قدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا والسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له فيبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج **قوله** واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكونه الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده **قوله** لان السكران لا يرجع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى في المسألة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حال السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشرة فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلنا السكر موجب للحد فانما يتحقق انه سكران فاما ان يقر بالشرب ثم وجوب الحد على الاقرار في الصحو فلان السكر قد يكون عن الشراب المحرم والمثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب مكرها او مضطرا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث طوعا فيشترط الاقرار في الصحو **قوله** وزاد ابو حنيفة يعنى في حق وجوب الحد السكر يعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو تميز ففي السكر نقصان وفي انتقاضه شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنه ايضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزم الحد بالاقرار بما يوجب الحد **قوله** ومنها الهزل هو لغة ضد الجد واصطلاحا اللعب وهو ان يراد بالشىء ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من وضع اللفظ ما هو اعم من وضع اللفظ الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال لان الوضع اعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا ولان التصرفات الشرعية لاحكامها والمحل وضع المقصود فيفسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقى ولا المجازى باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والالفاظ موضوعة لاحكامها يترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع **قوله** ولا يشترط كونه يعنى لا يجب ان يجرى المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن وضع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من ايصاله بالعقد **قوله** ولا اختيار المباشرة والرضى بها يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشىء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشىء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن هنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لان الله تعالى لا يرضى

لعبادة الكفر **قوله** وهي اي التصرفات اما انشاآت او اخبارات او اعتقادات لان التصرف ان كان لحدوث
حكم شرعي فانشاء والا فان كان المقصود بها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان
يحتمل الفسخ اولا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير
الثلث اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل او المواضعة وعلى بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان
لا يتفقا على شيء من ذلك وح اما ان يدعي احدهما الاعراض والاخر البقاء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما
البناء والاخر عدم حضور شيء ولاحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن
اليه **قوله** لعدم الرضا لو قال لعدم اختيار الحكم لكان اولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من
المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا **قوله** فان نقضه اي العقد الذي اتفقا على
انه مبني على المواضعة احدهما اي المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما
جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا يبطل خيار الاخر وقدر ابو حنيفة رض مدة الخيار
بثلثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض
وانما قال ان لم تمض المدة الثلثة اعتبارا لليالي على الابعاد بحيث ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة
حتى يقوم المعارض للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما الاصح
العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة
جارية بان يبنيا على المواضعة السابقة والا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليها صونا للمال عن
المتغلب فالقول بان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح
والحوالة العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضها بغيره كما اذا اتفقا على البناء وعندهما
لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي عدم الفسخ فالعمل باعتبار ان اصل الجد اللزوم من غير تحقق معارض يكون
ناسخا للمواضعة السابقة **قوله** فعلى اصل ابي حنيفة رض يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض على العقد
فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد
في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة رض بمنزلة
الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار
الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اي عدم الحضور واما على تقدير اعتبارها
في ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فان الاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين
اما ان يتفقا او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما او
على بناء احدهما واعراض الاخر او ذهوله واما على اعراض احدهما او ذهول الاخر فصور الاتفاق ستة
وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض
الاخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الاخر او ذهوله مع بناء الاخر او اعراضه فيصير تسعة وعلى كل تقدير من
التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين

حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة رض بان الاصل في العقد الصحة
وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض
والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كل منهما باعراض احدهما وبناء الاخر فلا
يحكم بالصحة واللزوم وهذا ظاهر **قوله** والفرق له بين البناء ههنا وثمة يعني اذا وقعت المواضعة في قدر
الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رضي الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع
عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين
البناء ههنا في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة اي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق
ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويرفعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم
فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضى العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد
فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد
العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا في
الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار
الاصل لاعتبار الوصف فهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية
والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت التنافي رجحنا الاول فينبغي
الاول ومنها يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح
العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح **قوله** والفرق لهما يعني اذا وقعت المواضعة في جنس
الثمن بان تبايعا بمائة دينار وقد تواضعا على ان الثمن الف درهم كان البيع صحيحا واللازم مائة دينار سواء
بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رض فيفرع على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سميا من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد
رحمهما فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في القدر ووجهه ان العمل بالمواضعة
مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرنا المواضعة كان
البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة
في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين **قوله** واما ان لا يحتمل
النقض عطف على قوله واما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه لما قسم الانشاءات فاما ان يحتمل النقض
او لا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فاما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا واما الذي لا يحتمل
النقض فكذا انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة ثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر
اولا والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا **قوله** وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بحديث
والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة الثلثة المذكورة فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها
وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وانعقاد السبب يوجب

حكمه ضرورة عدم التراخي والرد فحكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق
غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب
كالبيع بشرط الخيار **قوله** وثمرة البدل يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفين ويكون المهر
الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا
على بناء النكاح على المواضعة فاللازم الالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة رض فيحتاج الى الفرق
بين النكاح والبيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده او جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن يعني انه يجب
بمجيء البيع لتصحيح البدل بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت
الحل من الجانبين للتوالد والتناسل **قوله** وعلى البناء يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكر في
العقد مائة دينار على ان يكون المهر الف درهم فان اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا
لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المواضع عليه لانه
لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان
فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان
لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند ابي حنيفة في رواية محمد عنه هو مهر المثل لان
الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة
بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المواضع عليه لعدم
التسمية فيلزم مهر المثل **قوله** ومنها اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا
طلق امرأته على مال بطريق الهزل اي طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في العفو عن
مال او الصلح عن دم عمد ففي صورة الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض
والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة رض فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما
اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اجازت او لم ترد حتى مضت
المدة فالطلاق واقع والمال لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يقع الطلاق ولا يجب المال
حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما
وهذا معنى قوله فكذلك في مسئلتنا وعلى كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا
معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق
ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك فان على الهزل او لم يؤثر في التصرف كالطلاق في نحوه الا انه مؤثر

حيث يعتبر في [illegible] النكاح [illegible] دون [illegible] وفي البيع

في المال حتى لا يثبت بالهزل واجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط
فيه والشروط اتباع وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا ينافي كونه مقصودا بالنظر
الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان بدل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح
ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي
الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة رض يتوقف الطلاق على مشية المرأة لامكان العمل
بالمواضعة بناء على ان الخلع لا ينفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق
بمجيء البدل لا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها **قوله** واما تسليم الشفعة طلب الشفعة اما ان يكون طلب المواثبة
بان يطلبها كما علم حتى يبطل بالتأخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة
واطلبها الان او طلب خصومة بان يقوم بالاخذ بالتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل المواثبة يبطل الشفعة
بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم وتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه
في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل
يعدم الرضا بالحكم فيبطل به التسليم **قوله** وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى
التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط **قوله** واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كان اخبارا
عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كان اخبارا شرعا او لغة كما اذا تواضعا
على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا
وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به اي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او
نفيه والهزل ينافي ويدل على عدمه وكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار
بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا
يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما
مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق **قوله** فيكون الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض و
نلعب الاية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا
بالحكم **قوله** ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب
العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لانه يوجب العقل
اي لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وقد فسره بالخفة الباعثة على العمل بخلاف
موجب العقل بناء على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه
زمام سفيه وتخصيصا لما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك
قوله لان التبذير اصله مشروع والتبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف اي مجاوزة الحد والمراد
باصل التبذير نفس تفريق المال **قوله** واجمعوا على منع ماله يعني اذا بلغ الصبي سفيها منع عنه ماله

قوله رجحنا الجانب [illegible] الايمان يعني ان الاصل في الانسان هو التصديق والاعتقاد صح

ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الى الاولياء على معنى انها من جنس ما تقيم به الناس معايشهم كما قال تعالى ولا تقتلوا انفسكم او لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم برشد وصلاحهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال فان آنستم منهم رشدا اى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام ابو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد او لم يؤنس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يؤنس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه مستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولي المجني عليه في الدنيا عن القصاص والجنايات ولان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا يبطل ملكه بالاتلاف بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا في الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيحجر الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المص وان كان حذاقة ولحيا لا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار وقولنا خلى في سوق النخاسين لفظ في زارم والمكابرة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمخط امام الرجل ويقولوا اطرقوا او ذلك عادة الكبار والترقية وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفي هذا عرف فنون ايهام اى عرف فنون الحيل التزوير او العلوم التي من جهلها الفقيه النخبة يعرف هذا الحكم وكذا في قوله سيف عيوبه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجب لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند ابي يوسف كما في استحداث الطاحونة للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع الضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس عند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل هو عمل بمكابرة وترك للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع انه ضرر النفس اشد من ضرر المال فقد يكون تصادا على اهله في محل فلا يمنع وكما تمسكا

فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر لكن قصر في حقوق الله تعالى مجازاة وسمها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له في دينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلمين عن نفع لاحد فلا يجب الحجر كما في العفو عن القصاص فان في القصاص حيوة اجيب بان في حجر السفيه ايضا ضررا له هو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بانا لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتاديب لا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبادة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت نعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين ميل الى اختيار ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى **قوله** ثم اذا كان الحجر يعني ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة من كون الالحاق انظر له واليق بحاله من الاستيلاد يجعل كالمكره حتى يعتق الابن او الجارية او القيمة في المحجور حال الصغير يجعل كالصبي حتى لا يثبت ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان يكون سعاية العبد المحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شيء لم نسلم له شيء وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع **قوله** وهذا الحجر يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف على التصرف في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف فوات قابلية المال للصرف الى الديون او يمتنع المديون عن الصرف فالاول اى الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي والجنون والعتة في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان حجر المديون من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا لما روي ان معاذا رضي الله عنه ركبته الديون فباع رسول الله عليه الصلوة والسلام ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع المال لقضاء دينه مستحق عليه وما يجري فيه النيابة فيقوم القاضي منابه كما اذا اسلم عبد النصراني وابى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في ماله خاص قال لغرض يحجر **قوله** التلجئة هي المواضعة المذكورة اى في اصل التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا لان الاعتبار هو

اخص وفي المغرب التلجئة هو ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ الملك
دار كجعلت ظهري الى كيلا يجاهل من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى الحائط من الحكم وقيل معناه انا ملجأ مضطر
الى ما باشرته من البيع منك ولست بقاصد حقيقة **قوله** على ان لا يصح تصرفه الا في الجزء يعني في المال الذي
يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه في كل اصل **قوله** ومنها السفر وهو خروج من بد فان قلت
الخروج مما لا يفيد فكيف المراد انه خروج من عمران الوطن على قصد سير عتيد ثلثة ايام ولياليها بسير الابل ومشي
الاقدام **قوله** ولهذا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي هو رخصة
حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على
ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رض وهي تقول كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بمكة ركعتين
بالعشاء فلما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت للمسافر ركعتان وللمقيم اربع الا صلوة الصبح
بشبهة عند الشافعي الثاني ان حد النافلة وهو ما يثاب على فعله ولا يلام تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى
صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا والخصم ان يقول ان الركعتين انما يكون فرضا اذا نوى
الاتمام فح لا نم انه لا يلام تاركها الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع
فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وفيه
كلام في بحث الرخصة **قوله** ولما كان السفر اختياريا يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم
رمضان وشرع فيه لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الحرج في الصوم
مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الحرج فبعد الشروع علم لحوق الحرج من حيث لا مدفع له
بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولو افطر قبل ان يسم انه هنا قول بعض
وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم المسافر فروا فيه ضبط
المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في اول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فذلك
وان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة
وان لم يكن قائما بل طرأ في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما
ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر
لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار اصلا لكن لو افطر ففي المرض تسقط الكفارة
وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي فيتبين بان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم
مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا
لم يؤثر لان الكفارة فتوجب بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة **قوله** على ان المعصية
منفصلة لما استدل الشافعي رح على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية وجعل السفر موجبا في حقها كالسكر يجعل عذرا في حق الرخص

المتعلقة

المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة
منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق
فيبقى في غير هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص قياسا او بدلالة النص وبالاجماع
على عدم الفصل اجيب عن الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والاباق وشيء لا ينفصل السفر عن المعصية منفصلة
عن السفر بمكان وجود احدهما بدون الآخر كالباغي والآبق المقيم وقد يكون السفر بدون البغي فيقع المعصية
كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والنهي لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته
كالصلوة في الارض المغصوبة مع ان المشروع اصلا لا ينافي سببية الحكم مع السبب في سببه اولى
وايضا صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل الثابت بمجرد الاباحة والنهي بمعنى منفصل اذا
لم يمنع صفة القربة على المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب اولى وهذا بخلاف السكر فانه حصل في
شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم عنه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير
فعل اي فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر
البغي والعدوان في الاكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله اي غير طالب لها وقصد ما يسد الرمق ويدفع
الهلاك او غير متلذذ ولا متزود وعاد غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز قدر سد الجوعة **قوله** ومنها الخطاء
وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطاء يوجد
قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصير بلا قصد اليه عند مباشرة امر مقصود سواه ويجوز
المؤاخذة بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة
وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد والجواب انه ترك التثبت منه جناية
وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة **قوله** ويصلح مخففا اي سببا للتخفيف
فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطاء فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان
ووجبت على الفعل دون المحل ووجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي وقد صرح فخر
الاسلام رح في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين
بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد باتحاد المحل وقد حققنا ذلك في بحث الصبي وعبارة
فخر الاسلام ههنا ان الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف في الفعل فيما هو صلة لا يقابل الا **قوله**
اذ لا ينفك الخطاء عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط وهو باصل الفعل مباح وترك التثبت
محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر **قوله** ويقع طلاقه اي طلاق المخطي كما اذا اراد
ان يقول انت جالس فقال انت طالق وعند الشافعي رح لا يقع لان الاعتبار للكلام انما هو بالقصد الصحيح
وهو لا يوجد في المخطي كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا يقام اليقظة والرضا ...
يقال لو كان البلوغ عن العقل قائما مقام القصد في الطلاق يوجب ان يصح طلاق النائم لانه بالغ
مقام القصد وانه يقوم البلوغ مقام الرضاء في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا امر باطن

كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعسر الوقوف عليه وعلم القصد في
اهلية استعمال العقل في النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضاء نهاية الاختيار يجب بفضل ترقي الى الظاهر من طيب
البشاشة في الوجه ونحو ذلك فلما كان عدم القصد في النائم ووجود الرضاء في غيره مما لا يتعسر الوقوف عليه لا يحتاج
الى اقامة شيء مقامهما بل يجعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا نقام اليقظة تسامح لان
المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا نقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم ظاهر ولانه
الذي يحتاج الى اثباته في اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العقل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى
اقامة شيء مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة
والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم ليس كذلك
وكذا عدم الرضاء في المكره **قوله** كالبيع فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضاء لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف
الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا
وقبل المخاطب لم يصح لان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار
لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضاء
حقيقة **قوله** واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف
وهو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضاء
لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد
لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم
بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه
اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناه كالعضو واما غير ملجئ
بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس والعضو وهو سواء كان ملجئا او غير ملجئ لا ينافي اهلية
الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او
حرام وكل ذلك من آثار الخطاب فحالة يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل
على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك في الحرام
والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه
يجوز له الفعل ولو ترك صبرا حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر
عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم
فهي بعينه رخصة وان اريد انه لو تركه يأثم فهو بمعنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل
والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخصة كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق
بين كلمة الكفر فانها لا تسقط من الاكراه بحال **قوله** ولا الاختيار اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل
على ان يختار ما هو اهون عند الحامل اي وفق له ويحتمل ان يريد بما هو ايسر عليه اي تعلق بين القتل والضرب بحيث ذلك

ما اكره به **قوله** واصل الشافعي يعني اي القاعدة التي قررها الشافعي في باب الاكراه حق والثاني لا ينقطع الحكم
من فعل الفاعل كالاكراه والحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام
والحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمي فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول
اما ان يكون عذرا شرعا اولا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل
سواء اكره على قول او على فعل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة الفعل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار
وايضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق للضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة
يقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان
امكن نسبة الفعل الى الحامل اي المكره كالاكراه على الاتلاف نسب اليه والا يبطل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان
لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل والزنا لا ينقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل
والحد على الزاني مكرهين **قوله** وطلاق المولى بالضم اسم فاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق
بعد مضي مدة الايلاء بطلق فيقع الطلاق لانه مستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول
فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق **قوله** والاكراه
بالقتل والحبس عين اي عند الشافعي سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر وقال
الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال في بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكنه تحقيق
ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب الشديد وقطع العضو وطول السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال
قوله واصلنا يعني ان الاصل المقرر عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله ان الاكراه ان كان ملجئا يعارض
اختيار الفاعل اختيارا صحيحا من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال او من قبيل الافعال فان كان
من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق ونحوه كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير
وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل
فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب
الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال او النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل بقتل النفس
او الضرب فيعني افساده للاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره
عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه
حتى يقتصر على الفاعل **قوله** في الاقوال كلها اي ما يحتمل ذلك يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل ذلك يعني
ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال ان كلام
الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر
في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام
والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل
غيره آلة فاذا حمل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا لا تحقيقا

الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة له **قوله** فلان ينعقد
بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال
النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط عدم الاختيار والرضا
في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فاسد و
ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول لجهة النفاذ فيه
اظهر واعترض المصنف بان ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب
والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي
الرضا بهما ففي كل من الهزل والاكراه اولوية بالقبول على النفاذ والمصنف لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الا
ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر وقع الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين
من الامور الاربعة الا ان اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه ولان الاختيار
هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرف والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية
لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم **قوله** واذا اتصل
اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم
فقبلت خلع عنه وهي مدخولة يقع الطلاق لانه لا يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف
على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما شرط
ايصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان
الاكراه لا يمنع ويلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما يسلم لها من البينونة واما اذا اتصل الهزل
بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان التزمته وقع
الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم المال من غير
توقف على الرضا وجه قول ابي حنيفة انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال
موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا
بالسبب بل الحكم فيتوقف وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما
قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يحتمل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار
في الحكم دون السبب فيصح الايجاب لوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب لا يؤثر
في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في اصل الحكمين وهو الطلاق المتبوع فلا يؤثر في الآخر
وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق
لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلابد له من صحة الايجاب كثبوت الثمن والداخل على
السبب يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع
اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع حكم المتبوع

قوله وان كانت اي الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدورها
عن اهلها في محلها واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
صح لزوال المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف
على الرضا لان الرضا ينتفي في النوعين فيتحقق الفساد والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس مفوض الى
رأي الحاكم **قوله** وكذا اي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الاقارير كلها من الطلاق والعتاق وغيرهما فانها تفسد بالاكراه
الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب
الصدق اي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه مع عدم الرضا وهو دليل على الكذب اي عدم المخبر به لم يثبت
الحقوق فان قيل الاكراه دليل رجحان الصدق فهو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المقصود من الكلام
فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدال فغايته ما في الباب انه لا يبقى رجحان جانب
الصدق او الكذب فلا يثبت الحقوق بالشك **قوله** والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها
ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك كالاكل والشرب فانه لا يرجع الى الحامل شيء من احكامهما المتعلقة بهما
حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما ما يتعلق به
من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل
وكذا في الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزاني لكن لو اتلف الجارية بذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل
اي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية
او لا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضعه بالنقض لان تبدل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في
ذلك المحل ومخالفة الحامل يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على امر يريد الحامل ومرضاته على
خلاف اختياره وهو فعل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد فخر الاسلام لذلك
مثالين لان تبدل محل الجناية قد لا يستلزم تبدل ذات الفعل وقد يستلزم فالاول كما اكره محرم محرما على
قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل آلة للحامل
للفاعل لزم الجناية على احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل
والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المرتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة
الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق
ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل
فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه والفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق
ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبدل محل الجناية مستلزما لتبدل ذات الفعل كما اذا اكره
على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة له لزم التبدل في
التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا
لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون
الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام العقد
لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل
آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض يبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل
كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون
آلة بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل
قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون
الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا اكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة
ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيقتصر العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف المال ينسب الى الحامل
ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاول فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ويمتنع ثبوت الولاء لغيره ويجب عليه الضمان كما في
الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في هذا المقام انسب قوله وان لم يلزم منه
هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه ان يضاف
الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل
والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا
وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص انما هو
بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى ابقاء
الحيوة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما
في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين غيره ويكسب الاثم لغيره لان قصد
القلب لا يتصور بقصد قلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل
الجناية اذ الجناية حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يؤمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يكن جعله آلة
لزم نسبة الاثم الى الكل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل النفس المحرمة واما الفاعل فلكونه مطيعا
للمخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول لما في وسعه وفي
هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة ولو ذهبنا الى نفس القتل وتحقيق
ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل قوله
والحرمة انواع ما مر كان حكم الافعال المكره عليها فانها من [illegible] وهذا بيان لحكم الاقدام

عند الاكراه

عند الاكراه على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار يعني ان يكون حراما او مباحا او رخصة فانه
ظاهر اما ان يحتمل السقوط او لا والثاني اما ان يحتمل الرخصة او لا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل
السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق
الله تعالى او في حقوق العباد وحقوق الله اما ان يحتمل السقوط او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب
قوله والزنى يعني زنى الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة واما المرأة فمتمكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل
الرخصة قوله لا تحرم نفسه فوق حرمته يعني اذى فوات النفس فوق الابد من غير عكس هذا بالنسبة الى حرمتهما
واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل
ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير
حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها لا في حق
الغير فان الناس يتبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يتبذلون اطرافهم قوله والزنا من جهة ان من
لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة انه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك
فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج ربما
ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد قوله والاكراه الملجئ يبيحها اي يبيح الحرمات بحرمة تحتمل السقوط لانه قد
استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة
والاكراه الملجئ لخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان لم يحقق الاضطرار بالمخمصة ثبت في الاكراه
بدلالة النص لما فيه من خوف تلف النفس او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما
ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كما في المبسوط واما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح
الحرام لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد قوله وحرمة لا يسقط هذا
النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا يحتمل السقوط اصلا لانه لا يحل بحال لكن قد يرخص في بعضها
مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل له كالصلوة وقد
يكون ترك حق من حقوق العبد كحرمة التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان
اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل السقوط
بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة ولاجراء كلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة
بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من
اكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة
ترك الصلوة ممن هو اهل للوجوب مؤبدة لا يسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق الله تعالى
محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات قوله وزنى المرأة من هذا القسم
يعني اذا اكرهت على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله المحتملة للسقوط فان حرمة
الزنا حق الله تعالى فيرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد

للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم انه
من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما حقوق الله تعالى
مشعر بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان المراد هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان
وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا […]
حق الله تعالى تسامح فالتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا يسقط ابدا
الرخصة **قوله** وعندهما لا يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في
كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر
ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين فوات النفس والعضو فالاقدام عليه لدفع ذلك لا
للشهوة وانتشار الالة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال **قوله** واما حقوق
العباد عطف على قوله واما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة هي في حقوق العباد لان العصمة للمال
ووجوب عدم الاتلاف حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى و
كون الحرمة فيها انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط ابدا لانه ظلم وحرمة الظلم […]
لكنها يحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لان […]
مهان مبتذل […] صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم والاكراه لا يزيل عصمة
المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لانه لما لم يكن في هذا العبادات من
كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب عزائم الدين فيدوا الحكم بالاستثناء في لو كان شهيدا
ان شاء الله ولما كانت الحرمة التي لا تسقط لكن يحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها في حقوق الله تعالى المحتملة
للسقوط وحقوقه المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعني ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسما
القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخويه لا يحتمل السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى
~~لان احتمال السقوط وحرمة يحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى~~ تسامح لان احتمال السقوط وعدمه
في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركها
لا يسقط اصلا لكن نفس الصلوة يحتمل السقوط بالاعذار بخلاف الايمان **قوله** ويجب الضمان اي يجب على
المكره على اتلاف مال المسلم ضمان التلف لان المال معصوم حق لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم […]
اي في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الآلة في ذكره هنا
تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بمنه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا
بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق **قد تم**
العلامة التفتازاني تم قد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي العقدة لسنة ثمان وخمسين و
سبعمائة فراغ بنان البيان وانسان الاقلام عن تنظيم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط

ما ركبت له مطايا الفكر في ظلماء الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر ووقعت في
بغيته حسب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام
ومنحه الجسام والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه البررة الكرام تم

الفراغ عن هذه الحاشية الجليلة الشريفة العظيمة الفريدة بين العلماء الكاملين والفضلاء
المتبحرين المسمى بالتلويح من علو طبعه فقد وجد فيه التفريح ولم
يزل آخذا عن العلوم الترجيح وحصل له في وجود الراجحة
والمرجوحة الترجيح التي كانت لشرح التوضيح
وهو لمتن التنقيح لمسعود بن عمر
المدعو بسعد الدين
التفتازاني
عليه

رحمة ربه الباري والتوضيح لتاج الشريعة الشهير بينهما بصدر الشريعة التي كانت
من متأخري المجتهدين سمعت كذا من الاستاد لاحقر عباد الغني حسن بن ابو بكر الحسيني
الطرابزوني اللهم اجعل ارباب التحصيل نافعا من هذا الكتاب واجعلني بسبب نفعهم عن العيب
والنقصان في الدنيا والآخرة واجعلني عالما بحقيقة العلوم ومن تقابلها عاملا وزاهدا بزهدها
ومتورعا بورعها بحرمة رسولك الاكرم وحبيبك المكرم صلى الله عليه وسلم وبحق عزتك وعظمتك وهيبتك و
جلالك وجمالك وبحرمة مخلوقاتك اللهم بعد عنا شرور الشيطان والانس والجان بمصنوعهم […] من
الجنة والناس كما بعدت المشرق عن المغرب اللهم ايقظنا عن النوم والغفلة ونجنا […] السعادة

في العقبى واجعل لنا افعالنا واقوالنا موافقا لشريعة المصطفوية وطريقة الاحمدية
يا رحمن ويا صانع كن جميع مهزوم الادلة العقلية والنقلية استجب هذه
الدعوات يا قاضي الحاجات ويا مجيب الدعوات فكتبت مع الحالة
الكلال كتب جميع الادلة بتعلمنا عن اساتذتنا عليهم
الله تعالى فنسأل من الله العزيز العزة والغفران
في الدنيا والعقبى بين مخلوقاته تعالى
لسنة اربع وتسعين والف
من هجرة من له العز والشرف
في شهر اواخر ربيع الاول
ليلة الجمعة بعد
[…] بعون
الله
الملك
فالله المستعان
وعليه
التكلان
م